



ADRIAN MIROIU

LUMEA LUI ANAXAGORA

Adrian Miroiu

**LUMEA LUI ANAXAGORA
sau despre entitățile reflexive**

Cuprins

Notă introductivă (p. 5)

1. *Odinioară, o rază de lumină* (p. 10)
 - 1.1. Anaxagora și al său Noûs (p. 12)
 - 1.2. O călătorie în Italia (p. 20)
 - 1.3. Conceptualizări anaxagorice (p. 28)
 - 1.4. Argumentul, pe scurt (p. 31)
2. *Existență și reflexivitate* (p. 34)
 - 2.1. Existența ca predicat (p. 34)
 - 2.2. Kant despre existență (p. 43)
 - 2.3. Existența ca predicat de de ordinul doi (p. 50)
 - 2.4. Existența ca predicat reflexiv (p. 55)
3. *Lumea actuală* (p. 60)
 - 3.1. Substanța lumilor posibile (p. 62)
 - 3.2. O lume reflexivă (p. 75)
 - 3.3. Putem recunoaște lumea actuală? (p. 79)
4. *Dumnezeu întrupat* (p. 90)
 - 4.1. Structura relațiilor perihoretice (p. 95)
 - 4.2. Perihoreza ipostasurilor (p. 103)
 - 4.3. Perihoreza antropică (p. 116)
5. *Structura reflexivă a lumii sociale: perspectiva lui Marx* (p. 121)
 - 5.1. Practica: spre un alt cadru conceptual (p. 122)
 - 5.2. Deducția banilor (p. 128)

- 5.3. Schisma dintre viața spirituală și cea practică (p. 154)
- 5.4. O teorie a explicației (p. 167)
- 6. *Realismul reflexiv* (p. 180)
 - 6.1. Despre realism, în general (p. 180)
 - 6.2. Tipuri de realism științific (p. 184)
 - 6.2.1. Trei contexte distincte (p. 187)
 - 6.2.2. Între entități și structuri (p. 206)
 - 6.3. Realismul și entitățile reflexive (p. 216)
 - 6.4. Un exemplu: realismul reflexiv în știința politică (p. 220)
 - 6.4.1. Două perspective asupra teoriilor din știința politică (p. 220)
 - 6.4.2. Actori și structuri (instituții) (p. 223)
 - 6.4.3. Statul ca entitate reflexivă (p. 229)
- 7. *Încheiere: schema conceptuală anaxagorică* (p. 235)
 - 7.1. Despre alegerea socială (p. 237)
 - 7.2. Scheme conceptuale alternative (p. 251)
 - 7.2.1. Funcția de bunăstare socială ca entitate abstractă (p. 252)
 - 7.2.2. Funcția de bunăstare socială ca proprietate a indivizilor (p. 263)
 - 7.3. O concluzie (p. 271)
- Anexe* (275)
 - 1. La capitolul 1:
 - Blaga și Noica despre fenomenul original (p. 275)
 - 2. La capitolul 4:
 - Despre argumentul ontologic (p. 287)
 - 3. La capitolul 5:
 - 1. O abordare arrowiană a banilor (p. 292)

2. Despre limbaj și bani (p. 305)
3. Deducții alternative ale banilor (p. 311)
4. La capitolul 7:
 1. Universalul concret (p. 316)
 2. Aspecte formale (p. 323)

Referințe bibliografice (p. 331)

Capitolul 1:

Odinioară, o rază de lumină

Uneori întâlnim "anomalii" chiar și acolo unde nu ne așteptăm. Paradoxurile logice (începând cu cel al mincinosului) au fost între cele mai recalcitrante în fața încercărilor de a le îmblânzi. Logica modernă s-a confruntat cu vestitele mulțimi ale lui B. Russell care nu se conțin pe ele însele ca membri⁴; sau, într-o formă mai intuitivă, cuvinte precum "autologic" și "heterologic" indică aceeași problemă.

Un termen este autologic dacă poate să își fie aplicat sieși. De exemplu, "abstract" este abstract; "pentasilabic" este pentasilabic etc. Cuvintele care nu sunt autologice sunt heterologice. Și, imediat ce ne întrebăm: este heterologic cuvântul "heterologic"?, se ivește dificultatea (azi o cunoaștem cu numele de paradoxul lui Grelling). Căci dacă "heterologic" ar fi un cuvânt heterologic, atunci nu s-ar aplica sieși și ca urmare, conform definiției, ar trebui să nu fie heterologic; dar nici nu e adevărat că nu este heterologic: căci atunci ar trebui, din nou prin definiție, să fie heterologic – contradicție.

O situație de acest fel este reflexivă: ea privește capacitatea unor entități de a se lua pe ele însele ca obiect, de a

⁴ Multimea cărților din biblioteca mea nu este o carte; mulțimea sateliților naturali ai Pământului nu este un satelit natural. Ca urmare, niciuna nu se conține pe sine ca membru. Dar mulțimea mulțimilor cu mai mult de doi membri are evident mai mult de doi membri, deci se conține pe sine ca membru. Analog, mulțimea mulțimilor nevide este o mulțime nevidă. Acum să considerăm toate mulțimile care nu se conțin pe ele însele ca membri. Întrebare: mulțimea lor se conține sau nu pe ea însăși ca membru?

se apleca oblic chiar asupra lor. Uneori, precum în cazul lui "heterologic" (și cu atât mai mult în cel al mulțimilor care nu se conțin pe ele însele ca membri), nu ne simțim deloc confortabil, dimpotrivă. Fiindcă niciunde nu putem tolera contradicții flagrante.

Există însă foarte multe situații în care reflexivitatea nu pare să ducă la astfel de concluzii, chiar dacă ea poate antrena anumite anomalii, adică susțineri care nu sunt dintre cele standard, comune, normale (sau uneori, poate chiar mai mult, ele indică un defect). Cuvântul "autologic", în sine, nu ne trimite la paradox, deși chiar o sumară reflecție ne arată că el nu se încadrează în normalitatea celorlalte cuvinte⁵.

Dar în cele ce urmează nu voi insista pe situații reflexive de felul celor descrise mai sus. Voi avea în vedere o structură mai abstractă decât cea pe care o relevă paradoxuri ca cel al lui Grelling, al lui Russell sau al mincinosului⁶.

Foarte schematic, aceasta se caracterizează prin următoarele două trăsături. Să presupunem că avem o colecție de obiecte (cum voi spune de multe ori, o colecție de "entități").

⁵ Expresii reflexive sunt nu numai numele sau descrițiile, ci și propozițiile: de exemplu propoziția "Această propoziție este adevărată" sau propoziția gödeliană "Această propoziție nu poate fi demonstrată". (Aici referirea este la cunoscutul logician K. Gödel.)

⁶ Modalitatea standard de a descrie această situație constă în a spune că o astfel de entitate este simultan de ordinul n – de pildă de ordinul 0 (zero), atunci când e vorba de un obiect – dar și de ordinul $n+1$ (caz în care ea exprimă o proprietate a obiectului de ordinul n). Or, așa ceva nu pare acceptabil. Cum se știe, soluțiile standard ale paradoxurilor se bazează exact pe această idee: o entitate nu poate fi decât de un singur ordin. Iar a spune că e simultan și de ordinul n și de ordinul $n+1$ nu înseamnă altceva decât a spune că ea nu există. Teoria tipurilor a lui Russell implică faptul că mulțimea mulțimilor care nu se cuprind pe ele însele ca membru nu este o mulțime; teoria adevărului a lui Tarski implică faptul că o propoziție care spune despre ea însăși că e falsă nu e o propoziție, fiindcă nu e bine construită etc. Ca un corolar, aceste soluții, așa cum se vede, ne împiedică să admitem astfel de entități.

Între acestea, în mod remarcabil, întâlnim cel puțin o entitate care satisface în același timp două seturi distincte și oarecum paradoxale de proprietăți. Mai întâi, ea este de același fel ca ceilalți membri ai colecției, este unul dintre ei, alături de ei; dar, în al doilea rând, ea e capabilă să dea seamă de toți ceilalți membri ai colecției, să funcționeze chiar ca un principiu al lor, sau – metaforic zicând – să poată prelua asupra ei întreaga ”pățimire” a acestora⁷.

Susținerea mea este că aceste două seturi de proprietăți ale unei entități ”reflexive” nu antrenează incoerența. Dimpotrivă, situațiile în care ajungem să detectăm entități reflexive în acest sens foarte general nu doar că există, dar – cred eu – au capacitatea de întemeia construcții conceptuale extrem de importante. A argumenta că așa stau lucrurile este miza acestei cărți.

*

Venirea pe lume a ideii de reflexivitate (în sensul pe care îl voi avea în vedere aici) este datorată lui Anaxagora. În acest capitol o voi descrie pe scurt, accentuând pe felul în care ea diferă de abordarea platoniciană, iar apoi mă voi opri la ceea ce cred că este una dintre cele mai cunoscute formulări moderne a acesteia: cea pe care o aflăm în scrierile literare și științifice ale lui J.W. Goethe.

1.1. Anaxagora și al său Noûs

Povestea care va fi spusă aici începe foarte de demult, în vremea pre-socratică. Ea îl are ca personaj central pe Anaxagora⁸ din Clazomene (500 – 428 î.H.), mentorul lui

⁷ V. Miroiu (2001, p. 383; 1989, p. 168).

⁸ Fragmente anaxagorice sunt publicate în românește în Piatkowski, Banu (1979). Dintre studiile filosofilor români despre Anaxagora

Pericle, cel abia cu care, așa cum nota Hegel (1963, p. 301), "începe să răsară o lumină" în înțelegerea lumii. El a scris o singură lucrare: un tratat intitulat, precum multe în vremea veche, *Fizica*. Tratatul lui Anaxagora ar fi început astfel: "Toate lucrurile erau laolaltă, dar Noûs le-a separat și le-a rânduit" (Fragmentul A46).

Hegel indică drept caracteristică definitorie a filosofiei lui Anaxagora faptul că acesta a acordat principiului – Noûs (voûç) – un rol dublu: mai întâi, Noûs este universalul, ceea ce e general, legic. Dar în același timp Noûs este imanent naturii; este principiu și în același timp natură immanentă. Este universal, dar nu abstract, ci un particular determinat. Acestea sunt coordonatele care, așa cum arătam mai sus, permit definirea unei entități ca fiind "reflexivă".

Filosofia lui Anaxagora era o încercare de a răspunde provocării lui Parmenide: cum poate fi explicată schimbarea. Textele care au rămas par să indice că, pentru abordarea problemei, Anaxagora s-a fixat asupra unui caz special: cum putem înțelege nașterea și creșterea unei ființe vii, dacă în același timp acceptăm principiul parmenidian că nu există schimbări reale, că "niciun lucru nu se naște și nici nu piere, ci se reunește și se desparte din lucrurile existente" (fragmentul B17). Răspunsul lui Anaxagora e redat astfel de Aristotel:

După părerea lui, e cu totul imposibil ca din nonexistent să se poată naște sau să piară ceva în nonexistent. Desigur, noi adăugăm hrană simplă și uniformă, cum sunt pâinea și

menționez în primul rând Banu (1979). În timpul studiilor mele universitare cursul de filosofie antică se baza pe o formă a acestui text. (În Vlăduțescu (2003, pp. 88 – 112) se găsește o lungă – și cred că echilibrată – discuție cu privire la activitatea ca profesor și la lucrările lui I. Banu. Vlăduțescu consideră, fără a argumenta însă, că editarea de către Banu și Piatkowski a presocraticilor este "în multe ratată"). Tot în acea perioadă Burnet (1930) și Guthrie (1969) au alcătuit pentru mine o parte importantă a studiului filosofiei antice grecești.

apa, iar din ele se hrănesc părul, vena, artera, mușchiul, tendoanele, oasele și celelate părți. Astfel petrecându-se lucrurile, trebuie admis că în hrana administrată se află toate cele ce există și că din cele ce există se dezvoltă toate; că există deci în acea hrană părți care creează sânge, tendoane, oase și celelalte. ... Deoarece părțile din hrana celor care se dezvoltă sunt asemănătoare <cu acestea>, el le-a numit *homoioimerii* și le-a declarat drept principii ale celor existente” (fragmentul A46).

Așadar, toate lucrurile care există sunt alcătuite din aceste substanțe elementare numite *homoioimerii* (ὁμοιομερίης), precum carne, os, tendon, dar și aur, fier, lemn, piatră etc. *Homoioimeriile* sunt infinit de multe, zice Aristotel (fragmentul 45). Ele au câteva caracteristici esențiale. Mai întâi, în fiecare lucru există oricare din aceste substanțe: ”în orice lucru există parte din toate⁹” (fragmentul B12). În pâine există câte ceva din fiecare *homoioimerie*: căci numai așa se poate da seamă de faptul că pâinea e hrănitore pentru orice parte a corpului nostru. În al doilea rând, oricât de mult ar fi divizate, bucățile rezultate vor fi întotdeauna ca întregul și vor fi toate la fel¹⁰. Oricât am diviza carnea, fiecare bucată va fi în continuare carne:

⁹ Ce înseamnă exact această formulă e dificil de stabilit. Vezi de exemplu Cornford (1930a; 1930b) și Vlastos (1950). După Curd (2007), acest principiu e în fond o consecință a principiului parmenidian al existenței; căci, dacă ceva nu ar fi în orice, atunci s-ar admite ceea ce nu există.

¹⁰ Etimologic, ὁμοιομερίης înseamnă părți similare. Termenul nu se găsește în niciun fragment păstrat din scrierea lui Anaxagora, iar mulți exegeți consideră că îi aparține de fapt lui Aristotel.

Barnes (1982, pp. 251 și urm.) argumentează că *homoioimeria* este un lucru definibil prin următoarea proprietate: părțile ei sunt asemănătoare întregului; o bucată de carne este tot carne; la fel, o bucată de os este tot os. Dar mâna nu este *homoioimerie*, fiindcă o parte dintr-o mână nu este și aceasta o mână.

carnea nu poate să piară, devenind non-carne¹¹; homoiomeriile nu pot fi nici create și nici distruse¹².

În gândirea anaxagorică cea mai importantă inovație e conceptul de Noûs. Literal, înseamnă intelect sau minte¹³ (dar nu în sens subiectiv: deși are aceeași natură cu sufletul individual, Noûs e diferit de acesta; vezi fragmentul A100). Noûs este și el o homoiomerie: intelectul este o substanță între celelalte substanțe elementare¹⁴ din natură¹⁵. Ca homoiomerie,

¹¹ Lumea homeomeriilor simple e una calitativă: e chiar posibil ca homoiomeriile să fie pur și simplu înțelese calitativ, ca opuși (de genul cald-rece, uscat-umed, luminos-întunecat etc.). Această lume e de asemenea una inertă, lipsită de mișcare; mișcarea provine de la Noûs.

¹² După Sisko (2009), teoria fizică a lui Anaxagora se bazează pe cinci principii: 1) nu există devenire: cantitatea relativă din orice fel de materie în univers este fixată; tipurile fundamentale de materie nici nu apar, nici nu dispar (fragmentul B17); 2) amestecul universal: orice instanță a oricărui tip de materie are în el porțiuni din orice alt tip de materie (fragmentele B1, 4, 6 și 12); 3) predominarea: orice instanță a oricărui tip de materie are în el o mai mare parte de materie de propriul ei tip decât partea de materie de oricare alt tip (fragmentul B12); 4) divizibilitatea infinită: materia este infinit divizibilă (fragmentele B1, 3 și 6); 5) număr indefinit de tipuri: există infinit de multe tipuri de materie (fragmentul B1). Plecând de aici Sisko derivă ideea de homeomeritate: potrivit acesteia, orice instanță a oricărui tip de materie e astfel încât fiecare parte a lui, determinată spațial, este de același gen ca și întregul. Acestor principii trebuie să li se alăture, de bună seamă cele care privesc Noûs. Acesta e și el un "tip de materie", dar – cum am văzut – capabil să dea seamă de toate celelalte "tipuri de materie".

Sisko încearcă să producă o interpretare fizică a textelor anaxagorice. Homeomeritatea pierde însă astfel sensul filosofic (și, cum vom vedea mai jos, teologic) al "întrepătrunderii" lucrurilor. Iar rolul pe care îl are Noûs este și el deturnat: nu mai apare ca relevant nici faptul că și el este un "tip de materie", dar nici faptul că, în acest cadru, el are un rol constitutiv.

¹³ A. M.-Strihareț și C. Noica propuneau ca traducere: "duh" (vezi Floru et al.: 1943, p. 99).

¹⁴ În *Phaidon* Socrate recunoaște că Noûs e de aceeași natură ca și principiile fizicale precum carnea sau oasele, dar și ca vechile principii ale

el poate fi divizat la nesfârșit, iar fiecare parte care rezultă este aidoma întregului. Noûs, ca orice altă homoiomerie, este în mod esențial interior lumii fizice; este, cum observă Hegel (1963, p. 302) imanent naturii¹⁶. El "există dintotdeauna, există de bună seamă și acum, acolo unde sunt și celelalte, în cele multe încă neseperate, ce ne înconjură, în cele ce li se adaugă, din nou, după separare¹⁷, cât și în cele [deja] despărțite" (fragmentul B 14).

Dar Noûs există și într-un alt registru: el este acel principiu care declanșează mișcarea, care produce diferențierea în starea în care toate erau pe deplin amestecate. Noûs nu este așadar doar o homoiomerie ca celelalte, ci și cel ce organizează lumea homoiomeriilor. El face acest lucru întrucât are trăsături speciale: este infinit, este atotștiutor, domină și dirijează

ionienilor: apa, aerul sau eterul (98b – c); după el această opțiune are drept consecință faptul că Noûs nu mai poate avea un rol cauzal.

¹⁵ Și e prima dată când în istoria gândirii filosofice grecești intelectul dobândește un asemenea statut.

¹⁶ "Exterior corpurilor de orice fel, mișcând fără a fi sub vreo influență motoare din afara lui, posedând deci mișcarea ca autodeterminare, noûs este însă interior naturii" (Banu: 1979, p. CXLVI).

¹⁷ Noûs este cel care declanșează această separare. El inițiază mișcarea, care este una de rotație. Prin ea Noûs separă diversele părți ale lucrurilor (exemplele lui Anaxagora sunt calitative: separarea a ce e cald de ce e rece, a ce e uscat de ce e umed, a ce e dens de ce e rar etc.) E interesant să notăm că termenul pe care îl folosește aici Anaxagora pentru a descrie această mișcare de rotație – cel de "perihoreză" – a avut apoi o istorie uimitoare în teologia creștină. Voi face apel și eu la ideea de perihoreză îndeosebi în capitolele 3 și 4 mai jos. Sunt esențiale aici fragmentele B9 și B12 (din Symplicius): în ele apar de mai multe ori derivate ale lui περιχρεῖν, care înseamnă a se roti. De exemplu, din fr. 12: "Noûs dirijează și toată rotația cosmică, astfel că el este factorul inițial al acestei rotiri. Mai întâi el a început să producă rotirea într-un spațiu redus. Aceasta s-a extins mai departe și învârtirea a cuprins spații tot mai mari". A se vedea relativ la acest text interpretările din Cleve (1973, pp. 50 – 51); pentru textul grecesc (acompaniat de o traducere nouă în engleză), v. Graham (2010, pp. 290 – 291).

întreaga natură; el, spre deosebire de toate celelalte homoiomerii, nu este amestecat cu acestea.

Celelalte lucruri au parte la toate, dar Noûs este infinit, suveran și nu este amestecat cu nici un alt lucru, ci este, numai el, izolat în sine. ... El (Noûs) este cel mai subtil și mai pur dintre toate lucrurile, are cunoștință despre toate și e plin de forță. ... Toate le-a orânduit Noûs: cele ce erau să fie și cele ce au fost, cele ce nu există acum și cele ce sunt acum și vor fi. (Fragmentul B12)

Noûs e așadar atât o homoiomerie precum toate celelalte, cât și principiul lor organizator¹⁸. În acest sens, Noûs este exemplul paradigmatic de entitate reflexivă.

Diferența de Platon

Conceptualizarea anaxagorică a relației dintre lucruri și principiile lor e radical diferită de cea care vine de la Platon și cu care suntem obișnuiți. Potrivit lui Platon, a înțelege un lucru înseamnă a evidenția universalul căruia îi revine¹⁹. Platon însuși

¹⁸ Aristotel atrage atenția că Noûs a fost supralicitat de Anaxagora: "Anaxagora se folosește de Noûs ca de un deus ex machina în ce privește geneza Universului, iar când e nedumerit de cum se face că ceva este în mod necesar [așa cum este], atunci îl înlătură; iar în rest, găsește orice altă cauză primordială mai degrabă decât spiritul" (fragmentul A47)

¹⁹ Tentația de a-l înțelege pe Anaxagora prin intermediul lui Platon este evidentă în cazul multor autori. Un exemplu este Hegel. Deși simte că Anaxagora a spus ceva diferit de teoria formelor a lui Platon, el vrea totuși să îl înțeleagă în această perspectivă. Fragmentul de mai jos este pilduitor în acest sens:

Anaxagora spune că substanța este universalul, - nu zei, principii sensibile, elemente, nici gânduri care sînt prin esență determinate (determinații de-ale reflexiei), ci substanța este gândul însuși în sine și pentru sine, universalul fără ceva opus lui, cuprinzînd în

sine totul. Aici însă nu trebuie să ne închipuim că e vorba de gândul subiectiv ... Dimpotrivă, aici este vorba de gândul cu totul obiectiv, de universal, de intelectul activ așa cum spunem că există inteligență, rațiune în lume și în natură, sau așa cum vorbim despre existența genurilor în natură; ele sînt generalul. (Hegel: 1963, p. 302)

Această interpretare e dezvoltată de Hegel în *Prelegeri de istorie a filosofiei*. După el, Anaxagora a fost primul care a exprimat esența absolută ca intelect, ca adică ce este universal, ca gândire (p. 309); prin voûç trebuie să înțelegem principiul, să recunoaștem conceptul absolut ca esență simplă (p. 321); iar simplitatea lui voûç nu este ființă, ci este universalitate, adică unitate (p. 310). La Socrate scopul ca universal apare sub forma lui voûç (p. 328).

În rezumat, această interpretare este expusă de Hegel în *Fenomenologia spiritului* (în această lucrare, Hegel e foarte zgârcit în a face referiri directe la alți filosofi: Anaxagora este unul dintre foarte puținii menționați). Anaxagora apare ca antemergătorul lui Platon și Aristotel: teoria ideilor a lui Platon este o specificare a voûç-ului; iar Hegel vrea să lege idealismul său speculativ de Platon și de Aristotel (Harris: 1997, pp. 134 – 135; 156 – 157).

Dacă mai sus semnificația intelectului a fost redată pe latura conștiinței-de-sine a substanței, din cele spuse aici reiese clar semnificația sa din punctul de vedere al substanței ca ceea ce este. Existența este calitate, determinație identică sieși, adică simplitate determinată, gând determinat; aceasta este intelectul ființei-în-fapt. Prin aceasta, ea este voûç; ceea ce Anaxagora a recunoscut primul ca fiind esența. Acei care i-au urmat au conceput natura existenței ca εἶδος, adică ἰδέα, adică universalitate determinată, speță. ... Tocmai prin aceea că existența-în-fapt este determinată ca speță, ea este gând simplu; voûç-ul, simplitatea este substanța. ... această simplitate este gândul ce se mișcă el însuși și, diferențiindu-se, și propria-i interioritate, conceptul pur. Astfel, inteligibilitatea este deci o devenire și, ca fiind această devenire, ea este raționalitatea. (Hegel: 2000, pp. 39 – 40)

a recunoscut în conceptualizarea lui Anaxagora competitorul cel mai important al teoriei lui a formelor, dedicându-i pasaje importante din *Phaidon*²⁰ (96c – 100d; cum se știe, *Phaidon* descrie ultimele ore din viața lui Socrate; de aceea, lunga referire la Anaxagora din acest dialog indică și importanța atribuită filosofiei acestuia). Spre deosebire de Platon, care consideră că există o diferență de natură între lucruri și principiile lor²¹, Anaxagora le pune alături. După el, principiul trebuie să fie, cel puțin într-un sens, de aceeași natură ca și lucrurile. Noūs este și el o homoiomerie și poate fi găsit în natură (fragmentul B14), în același fel ca și oricare altă homoiomerie. Dar, pe de altă parte, Noūs are un rol cu totul special. El este pur, neamestecat cu celelalte lucruri și are o activitate cosmică proprie. Aceasta poate fi remarcată pe cel puțin patru dimensiuni (vezi fragmentul B12; de asemenea Barnes: 1982, p. 321): 1) el cunoaște totul; 2) el produce mișcarea inițială, care din masa primordială dă naștere cosmosului; 3) el planifică modul în care toate se aranjează în lume; și 4) el controlează ceea ce se întâmplă în lume prin forța de care este plin.

În *Phaidon* Platon respinge însă acest mod de a vedea lucrurile și afirmă, dimpotrivă, teoria sa a formelor, care ar indica adevăratele cauze²², nu cele de genul celor la care făcea apel Anaxagora:

²⁰ Înclin să cred că și exemplul lui Socrate al omului care crește e o replică la argumentele lui Anaxagora.

²¹ Indiferent de statutul acestora – chestiune care îl desparte pe Aristotel de Platon.

²² Dezamăgirea lui Socrate era aceea că, deși voūç era la îndemână, Anaxagora continua să facă apel la cauze externe, precum cele obișnute – aerul, eterul, apa etc. Dar, notează Hegel (1997, p. 15) lipsa atribuită de Socrate principiului lui Anaxagora privește doar utilizarea defectuoasă acestuia, nu principiul în sine.

dacă cineva încearcă să-mi dea drept cauză a frumuseții unui lucru fie culoarea lui înflorită, fie forma sa, fie indiferent ce de felul acesta, eu mă lepăd de toate, tulburat de toate. Și rămân, într-un chip simplu, fără întortocheli, poate naiv la explicația mea: că nimic altceva nu conferă acelui lucru frumusețe decât prezența în el a Frumosului în sine, sau comuniunea cu el, sau indiferent ce altă formă de relație cu el, căci în privința asta nu sunt încă foarte ferm. Ferm sunt numai în a susține că toate cele frumoase sunt frumoase numai datorită Frumosului. (Platon: 1983, p. 115; 100c – d)

Lui Platon modul lui Anaxagora de a înțelege lucrurile îi apare ca o formă ratată a teoriei formelor²³ (Tecucean: 1983, p. 275), ca o încercare nereușită de a explica felul în care lumea este ordonată. Platon pune însă problema într-un alt fel decât Anaxagora, anume ca relație dintre ceea ce e universal și ceea ce e particular; or, această distincție nu există la Anaxagora, pentru care chestiunea era aceea a relației dintre lucruri și lucrul reflexiv: dintre homoiomerii și o altă homoiomerie, *Noûs*.

Voi reveni mai jos, în multe alte contexte, asupra acestei distincții – pe care aici doar am schițat-o – dintre perspectiva anaxagorică și cea platoniciană.

1.2. O călătorie în Italia

²³ Că Anaxagora e avut în vedere de Platon se vede, cred, și din aceea că, imediat după acest text, apare interpretarea prin teoria formelor a împrejurării că unele lucruri sunt mari, iar altele mici; ideea (anaxagorică) după care ceea ce e mare poate fi explicat prin ceea ce e (infinat de) mic îi pare lui Socrate greu de admis: "De minune lucru, fără îndoială, ca ceva să fie mare în virtutea unui lucru mic!" (101b). E posibil să legăm acest text de fragmentul păstrat din *Fizica* lui Anaxagora (B3) în care Anaxagora vorbește despre ce e mai mare și mai mic, despre divizibilitatea la infinit a unui lucru.

Strategia anaxagorică de a conceptualiza raportul dintre lucruri și principiul lor a traversat secolele și, cum am sugerat mai sus, o vom putea recunoaște în diverse ipostaze. Un prim exemplu de entitate reflexivă înțeleasă ca atare, poate cel mai celebru dintre toate, este planta primordială a lui Goethe²⁴. Planta primordială funcționează, potrivit lui Goethe, într-un registru dublu: ea este atât modelul plantei, cât și un obiect căruia îi convine existența empirică, pe care deci o putem căuta aici ori acolo ca fenomen²⁵.

Cele mai cunoscute texte în care Goethe descrie modul în care a ajuns la această idee se găsesc în jurnalul călătoriei sale în Italia²⁶ din 1786 – 1788. Mai întâi, pe 27 septembrie

²⁴ Lumea lui Anaxagora, arătam într-o notă anterioară, poate fi înțeleasă ca una a calităților. La fel, s-a sugerat că Goethe a încercat să construiască o știință a calităților (în care, de pildă, lumina ar urma să fie înțeleasă în sine, nereductibilă la proprietăți cantitative; vezi de exemplu Goethe: 1988, pp. 267 – 268). În acest sens, adesea abordarea lui Goethe e apropiată de fenomenologie. Alți autori l-au apropiat pe Goethe de teoria formelor a lui Platon, de teleologia lui Aristotel, de metamorfoza lui Ovidius sau de filosofia lui Spinoza etc. Aici sugerez că abordarea anaxagorică e de asemenea un candidat serios pentru înțelegerea concepției lui Goethe.

Invers, influența gândirii lui Goethe s-a manifestat în multe direcții. E interesant de exemplu să notăm că planta primordială a marcat și gândirea lui Wittgenstein (Baker, Hacker: 2005, cap. XV).

Să amintesc aici încă ceva: în *Faust II* (în secțiunea cunoscută cu numele "Pe Peneios în sus") apar ca personaje doi filosofi ai naturii: Thales și Anaxagora. Nu am sesizat însă vreo apropiere, în susținerile personajului Anaxagora, de ideea de Noûs. El este prezentat ca susținător al teoriei vulcaniene a originii scoarței terestre; de asemenea, el aduce un omagiu Lunii. Se știe din jurnalele lui Goethe că, în perioada în care a făcut planurile pentru Noaptea Valpurgiei din *Faust*, el a studiat atent filosofia lui Anaxagora.

²⁵ În *Anexa* la acest capitol voi discuta și modul în care unii filosofi români – L. Blaga și C. Noica – s-au raportat la fenomenul originar goethean.

²⁶ La începutul deceniului următor el a publicat volumul *Metamorfoza plantelor* (Goethe: 2009).

1786, în ultima zi de ședere în Padova înainte de a pleca spre Veneția, Goethe formulează întrebarea sa fundamentală:

Când privești plantele cu care ești obișnuit, cum se întâmplă cu toate lucrurile binecunoscute, nu te gândești la nimic – și ce înseamnă a privi fără a te gândi? Aici, marea varietate de noutăți îmi suscită tot mai mult ideea: nu s-ar putea, cumva, deduce toate plantele dintr-*una singură*? Numai astfel s-ar putea determina cu adevărat familii și specii, lucru care, până acum, după cât îmi pare, s-a făcut foarte arbitrar. Am rămas împotmolit în acest punct al filosofiei mele botanice și nu văd cum mă voi descurca. (Goethe: 1969, p. 60)

În acest pasaj nu e limpede ce natură ar avea această unică plantă, dacă ea este una ancestrală sau dimpotrivă poate fi obiect direct al contemplării noastre. Dar, într-o zi de primăvară (17 aprilie 1787) petrecută în grădina publică din Palermo, pentru Goethe se produce o adevărată epifanie:

Este o adevărată nenorocire să fii urmărit și ispitit de tot felul de spirite! M-am dus azi-dimineață în grădina publică, cu hotărârea fermă și liniștită de a-mi continua visurile poetice; dar tocmai când m-așteptam cel mai puțin, o altă fantomă care m-a urmărit pe furiș chiar în aceste zile, mă înhață. Numeroasele plante pe care eram obișnuit să le văd doar în vase și ciubere, ba chiar, cea mai mare parte a anului, numai îndărătul geamurilor, aici cresc proaspete și vesele sub cerul liber și, împlinindu-și întru totul menirea lor, ne apar mai ușor de înțeles. În fața atâtor forme noi și reînnoite, vechiul meu gărgăune mi-a revenit în minte: n-aș putea oare descoperi în acest șir de specii, planta primitivă²⁷? Una trebuie, totuși, să existe!²⁸ După ce altceva

²⁷ Termenul german "urpflanze" poate fi redat, de exemplu, prin expresiile: planta arhetipală sau plantă simbolică, plantă originară, plantă

aș recunoaște cum cutare sau cutare creatură este o plantă, dacă nu s-ar plămădi toate după același model? (Goethe: 1969, p. 270)

Pentru Goethe, planta primordială are nu numai rolul de a reprezenta idealul. În același timp ea este un fenomen real: e posibil ca ea să fie întâlnită la un moment dat, într-un anumit loc, ca rezultat al experienței noastre²⁹. Forma ideală este încorporată în fenomenele perceptive. "Un fenomen originar nu e de considerat ca un principiu din care rezultă diverse

primitivă sau primordială. Ultimele două, vedem aici, se întânesc în traducerea românească Goethe (1969).

²⁸ O interpretare cu totul greșită a acestui pasaj e oferită de Steuer (2002). După el, întrebarea lui Goethe dacă poate găsi planta originară în grădina din Palermo este numai retorică: Goethe ar ști că întrebarea e prost pusă. Fiindcă, mai întâi, planta concretă care corespunde unui fenomen primordial nu este o reprezentare empirică a unei idei platonice. Dar, în al doilea rând, nu o astfel de plantă concretă e scopul cercetării. Scopul e acela de a determina prin investigații sistematice (și nu printr-o intuiție arbitrară) un model, desigur accesibil doar "ochiului interior". Voi argumenta mai jos că ambele aceste susțineri sunt incorecte.

²⁹ Goethe formulează în acest loc, într-un mod preliminar, perspectiva filosofică pe care o va numi empirism rational. Pentru a o înțelege mai bine, e instructiv să ne referim la celebra întâlnire a lui Goethe cu Schiller din 1794 (Richards: 2010, cap. XI). Schiller era kantian, iar atunci când Goethe i-a expus ideile sale despre metamorfoza plantelor, el a încercat să le interpreteze în această perspectivă. Goethe a încercat să îi prezinte lui Schiller metoda sa de cercetare: el considera că îi poate arăta lui Schiller planta primordială ca o imagine concretă, perceptibilă, care e o consecință directă a observației. Replica lui Schiller a fost simplă: aceasta nu e o experiență, este o idee. Iar riposta unui Goethe puțin iritat a fost că e mulțumit să aibă idei fără a ști acest lucru și să le poată vedea cu ochii proprii.

Cum se cunoaște, Schiller a elaborat puțin după aceea distincția dintre gândirea lui Goethe și cea a lui Kant ca fiind una între două moduri de a gândi, intuitiv și, respectiv, speculativ.

consecințe, ci ca o apariție fundamentală, în cadrul cărei trebuie privită diversitatea”³⁰ (1973, pp. 83 – 84).

Întrebarea care apare acum este cum poate fi găsit efectiv, în lumea reală, acest fenomen. După doar o lună, pe 17 mai 1787, Goethe îi scrie din Neapole lui Herder: ”Trebuie să-ți mai încredințez și faptul că mă aflu foarte aproape de taina reproducerii și organizării plantelor și că acest lucru e mai simplu decât se poate închipui. Sub cerul acesta poți face observațiile cele mai frumoase. Am găsit, limpede și fără dubiu, punctul esențial în care se ascunde germenul” (Goethe: 1969, p. 328). Iluminarea este formulată în mod cât se poate de direct de Goethe:

Mi-am dat seama că în organul plantei numit în mod obișnuit frunză se află adevăratul Proteus, care se poate ascunde și manifesta sub toate formele. Privind înainte și înapoi, planta nu e decât frunză, unită atât de indisolubil cu viitorul germen, încât nu pot fi închipuiți unul fără altul. (Goethe:1969, p. 385; vezi de asemenea 2009, §120)

Frunza este deci forma primordială a plantei; diferitele părți ale plantei pot fi reprezentate ca transformări ale formei primordiale. Ușor de identificat în sămânță, această formă poate fi urmărită în metamorfozările³¹ ei succesive ca vlăstar, frunze, floare și fructe (Goethe: 2009).

Planta primordială a reprezentat cazul paradigmatic pentru tipul de cercetare preconizat de Goethe. După el, putem obține cunoaștere prin intuirea directă și sensibilă a formelor

³⁰ Goethe a susținut toată viața această idee; citatul e dintr-o scrisoare din 1827.

³¹ Știința morfologiei, după Goethe, privește forma, formarea și transformarea corpurilor organice. (Lucrarea Goethe (2009) a fost scrisă însă înainte de formarea în întregime a concepției lui Goethe asupra științei morfologiei.)

primordiale: mintea umană pune împreună gândul și percepția empirică, înlătură din fenomene ceea ce e variabil, accidental, separă ce e impur, descâlcește ce e complicat. Goethe încerca astfel să contrapună un puternic program metodologic tendințelor speculative tot mai puternice ale cercetării științifice din vremea sa.

Nu puțini exegeți se lovesc de o dificultate imensă atunci când încearcă să înțeleagă concepția lui Goethe. Dificultatea vine din aceea că aceasta nu e consistentă cu perspectiva pe care o avem noi când – în tradiția Platon-Aristotel – facem distincția dintre universal și particular. Atunci când descrie fenomenul primordial ("ideal ca ultimul cognoscibil, real ca obiect cuprins de cunoaștere, simbolic întrucât cuprinde toate cazurile, fiind identic cu toate cazurile" – Goethe: 1973, p. 83), Goethe adaugă: noi avem experiența fenomenului primordial, care stă dezvelit în fața noastră.

Cum putem înțelege toate acestea? După Heitler (1998, p. 62), planta primordială nu are cum să existe sau să fi existat în vreun loc în natură. Goethe trebuie că vorbește metaforic: când, replicându-i lui Schiller, el spune că poate vedea ideile cu proprii ochi de bună seamă că nu vorbește despre ochii corporali. Ar fi mai curând vorba de ochi într-un alt sens, de ceea ce s-a numit "ochiul interior". Există și încercări de a formula o susținere mai slabă. Astfel, von Weizäcker argumentează că "Goethe realmente a văzut planta primordială. A susține ca a văzut-o cu ochiul intern înseamnă deja o evaziune dualistă. Aș prefer să spun că el a văzut planta primordială cu ochiul care gândește: a văzut-o cu proprii săi ochi fiindcă a fost capabil să vadă gândind" (1987, p. 120). Oricum însă, teza susținută de acești interpreți e aceea că nu poate fi vorba de percepție în sensul obișnuit.

Implicit, această înțelegere a punctului de vedere al lui Goethe admite de asemenea că se poate distinge între ce e comun, tipic (universal) și ce e particular într-un obiect, iar

percepția obiectului primordial – oricum ar fi aceasta definită – trebuie să indice mai mult decât specificul, particularul. Or, această asumție este discutabilă: "Pentru Goethe, distincția trasată de obicei între «date observate» și «structuri conceptuale» e mai puțin o caracteristică esențială a realității, cât mai degrabă un accident care provine din condiția umană" (Zajong: 1987, p. 228), adică din felul în care suntem dotați cu capacități cognitive.

În ce mă privește, cred că tentativele de a înțelege textele lui Goethe într-un registru metaforic, cel puțin pentru contextele în care el vorbește despre sensibil, despre percepție, simțuri și vedere, sunt greșite. Suntem tentați să procedăm astfel pentru că încercăm să menținem consistența dintre modul nostru obișnuit de a conceptualiza și cel întâlnit în scrierile lui Goethe: iar pentru aceasta încercăm să îl interpretăm pe Goethe în perspectiva noastră de tradiție platoniciană. Dimpotrivă, cred eu, dacă îl apropiem de ideea că planta primordială este o entitate reflexivă, atunci susținerile lui apar deodată coerente³².

Tentativa lui Goethe de reconciliere între a vedea și a gândi are și o altă fațetă. În *O călătorie în Italia* multe pagini sunt dedicate descrierii contactului lui Goethe cu opera de artă. Felul în care ajunge cineva să aibă o perspectivă informată

³² E drept, Goethe însuși e uneori prea puțin explicit. Despre fenomenul pur el spune, de exemplu: "observatorul nu vede niciodată un fenomen pur cu proprii ochi; mai degrabă multe depind de situația lui, de starea momentană a organului. De lumină, aer, climat, corpuri, metoda de tratament și o mie de alte circumstanțe. Trebuie să ții seamă de foarte multe pentru a putea să păstrezi individualitatea fenomenului și să observi, să măsoară, să cântărești și să descrii acea individualitate" (*apud* Sepper: 1988, p. 177) În plus, nu e deloc clar dacă fenomenul pur e înțeles de Goethe ca fiind identic cu cel primordial; de asemenea, nu e clar dacă circumstanțele invocate privesc și altceva decât activități empirice și, mai mult, dacă scopul (acela de a înțelege individualitatea) e altul decât perceperea sensibilă a unui fenomen.

asupra produselor artistice³³ a devenit pentru el un model pentru studiul naturii. În cazul artei intuirea idealului este mult mai ușoară. O adevărată operă de artă este mai mult decât o anume operă de artă: ea este încarnarea idealului, extrage din obiectul ei esențialul. În acest sens, sunt celebre remarcile lui cu privire la antica sculptură Laocoon (Goethe: 1986). Aceasta trebuie judecată într-un dublu registru: e o sculptură particulară, dar este în același timp o formă primordială de operă de artă. Calitățile ei estetice sunt un model de simetrie și diversitate, de repaus și mișcare, de opoziție și gradare. Iar acestea îi apar celui care o contemplă în parte într-un mod sensibil, în parte într-un mod intelectual. Atunci când portretizează situația, artiștii au ales momentul în care acțiunea a atins punctul culminant; imediat apoi grupul se va schimba. Artistic acesta este cel mai semnificativ moment. Opera își epuizează astfel subiectul; ea este completă, se autoconține.

Goethe admitea, pentru nenumărate fenomene de același gen, câte un fenomen original (foaia, vertebra, luminosul-întunecatul pentru lumea culorilor), câtă vreme în domeniul artei, fiecare operă, de o singulară valoare, ar întruchipa o "formă interioară", care i-ar aparține numai ei: opera de artă ar fi organismul necesar și unic al unei singulare forme interioare. (Blaga: 1987, p. 616)

A cunoaște, în artă precum și în știința naturii, înseamnă pentru Goethe a fi capabil să găsești fenomene pure. Proprietățile pe care le au acestea sunt copleșitoare: ele definesc entități speciale, reale și sensibile, care însă poartă în ele întreaga semnificație a idealului (sau întreaga semnificație a

³³Cunoscuta *Introducere* la *Propyläen* este semnificativă în acest sens. În cazul operelor de artă e mai ușor să se argumenteze că perceperea acestora este una fizică (făcută cu ochii corporali, de pildă), chiar dacă educată (vezi și Steigerwald: 2002).

universalului, cum ar spune – totuși într-un sens foarte diferit – filosofii din descendența lui Platon și Aristotel).

1.3. Conceptualizări anaxagorice

Până în acest moment am căutat să descriu, în linii generale – dar plecând de la instanțele paradigmatiche – modul anaxagoric de a conceptualiza relația dintre lucruri și principiile lor. Am sugerat că acesta este radical diferit de cel al lui Platon; ca urmare, atunci când vrem să îl aplicăm trebuie să fim foarte atenți să îi păstrăm genuitatea și să nu ne lăsăm prinși în familiarul mod platonician de conceptualizare.

În cele de mai jos mă voi strădui să argumentez dintr-o altă perspectivă în favoarea conceptualizării anaxagorice. Voi argumenta că ea este consistentă și fructuoasă și, mai mult, nu este deloc rară. Dimpotrivă, sunt numeroase instanțe ale gândului la rădăcina cărora o vom putea întâlni. Mai mult, exemplele pe care le voi da cred că sunt fundamentale. Ele sunt centrale modului nostru de a înțelege realitatea.

Cele trei exemple cu care voi începe sunt foarte abstracte. Primul privește "existența": predicatul pe care îl avem la dispoziție pentru a susține că ceva este sau nu este. Folosirea lui, voi arăta, este una reflexivă. Pe de o parte existența este unul dintre multele predicate pe care le avem; e – în folosirea lui logică – alături de ele. Pe de altă parte, existența e un alt fel de predicat, este ceea ce face posibilă aplicarea celorlalte asupra obiectelor. Puse împreună, cele două trăsături ale predicatului existenței îi alcătuiesc statutul reflexiv.

Dacă primul exemplu e definitiv pentru acea parte a filosofiei pe care o numim ontologie, al doilea vine din logică (mai precis, din "logica filosofică"): din ceea ce se numește semantica logicii modale (logica lui a fi necesar și a fi posibil). De la Leibniz încoace filosofii vorbesc despre lumi posibile.

Susținerea sa că trăim în cea mai bună dintre toate lumile posibile, de bună seamă, poate fi supusă unei scrutări foarte critice. Dar susținerea că trăim în lumea actuală este una dintre cele mai banale afirmații pe care le poate face cineva. Și totuși, ea este extrem de dificil de analizat logic. Ce înseamnă că lumea noastră este lumea actuală nu e ușor de precizat: are oare această lume un statut cu totul diferit (diferit prin natură) de cel al altor lumi posibile? Sau a spune că trăsătura unei lumi de a fi actuală nu e decât un mod mai complicat de a spune că ea este lumea în care noi existăm, deci că trăsătura de a fi actual este contextuală sau, cum spun mai tehnic logicienii, este indexicală? Voi argumenta că, la fel ca și în cazul existenței, lumea actuală este o entitate reflexivă. Pe de o parte, ea este una dintre multele lumi posibile, alături de celelalte; pe de alta, ea este într-un sens principiul lor.

Exemplul în care conceptualizarea anaxagorică funcționează în cel mai pur mod cu putință este însă cel pe care îl întâlnim în miezul teologiei creștine. Iisus Hristos este Dumnezeu întrupat: pe de o parte om în cel mai deplin sens al cuvântului, pe de altă parte Dumnezeu desăvârșit, care dă seamă de fiecare dintre oameni, care ia asupra sieși întreaga lor suferință pentru a-i mântui³⁴.

După aceste trei exemple voi trece la alte două. Le-am ales fiindcă ele ne pot ajuta să dezvoltăm în noi direcții modul anaxagoric de conceptualizare: lumea socială este populată de entități reflexive. Economia include astfel de entități; și, de

³⁴ Capitolele 2, 3 și 4, în care discut aceste trei exemple, se bazează în esență pe Miroiu (2001); am folosit și unele fragmente din Miroiu (1989). Desigur, am prescurtat și, adesea, simplificat unele teme și analize. Sunt însă și cazuri în care am adăugat comentarii, analogii, exemplificări. Alteori am încercat să elaborez mult mai mult decât făcusem în acea carte. Discuția despre perihoreză e un exemplu în acest sens. Când am scris prima ei formă (în anul 1989) accesul meu la literatura relevantă era mult mai restrâns; în plus, exact în anii '80 și '90 ai secolului trecut au fost publicate lucrări extrem de importante despre perihoreză.

asemenea, există structuri sociale (instituții) reflexive. Mai întâi voi descrie complicata lume a mărfurilor, așa cum apare ea în concepția economică clasică a lui K. Marx. Dintre toate mărfurile, există una care, după Marx, are un statut cu totul special. E vorba despre bani. Banii sunt o marfă: ca toate mărfurile, ei au o valoare și o valoare de întrebuințare (pentru că folosesc la ceva). Dar ei sunt o marfă cu totul specială, pentru că valoarea lor de întrebuințare este chiar valoarea. În cazul mărfurilor obișnuite, cantitatea de muncă se întruchipează într-o anumită valoare de schimb particulară. Dar lucrurile stau cu totul altfel în cazul banilor: ei "reprezintă" nu o anumită valoare de schimb, ci valoare de schimb ca atare. Banii sunt valoarea de schimb devenită o marfă particulară (Marx: 1972, p. 102). Altfel zis, pe de o parte banii sunt forma generală a avuției (sunt avuția ca avuție); dar pe de altă parte, banii sunt reprezentantul material (condensat, concret) al totalității avuției (p. 167). Cu alte cuvinte, ei sunt reflexivi. Mai mult, după Marx, lumea mărfurilor este instabilă dacă nu apar banii. Existența banilor poate fi "dedusă" în multe feluri; aceasta fiindcă economia (burgheză) creează "în mod necesar un echivalent special pentru toate mărfurile" (p. 61). Abia odată ce există banii ea este într-un echilibru funcțional.

Ideea după care cercetarea științifică a unei colecții de entități ne permite uneori să putem identifica în cadrul acesteia unele componente care au un statut reflexiv este apoi dezvoltată într-un capitol special. Voi argumenta că atunci când o teorie științifică e capabilă ca în interiorul domeniului său de cercetare să identifice entități reflexive există temeiuri serioase pentru a putea interpreta acea teorie într-un sens realist (științific). Voi lua exemplul teoriei relațiilor internaționale și mă voi concentra pe abordarea formulată de A. Wendt (1999, 2004) care promovează o înțelegere realistă asupra unor entități corporate precum, de exemplu, statul. Ceea ce voi susține este că întrucât statul poate fi înțeles ca o entitate reflexivă (el este, în același

timp, o componentă a structurii și, în același timp, mecanismul care o face posibilă), suntem îndreptățiți să inferăm că el și există.

În general, lumea politică are acest statut reflexiv. Teza mea subiacentă este aceea că instituțiile politice au un rol reflexiv: ele sunt instituții ca celelalte instituții, precum de pildă cele economice (sunt reguli determinate ca echilibre stabile); dar în același timp ele sunt mecanismele prin care sunt alese instituțiile în societate – și anume sunt mecanisme prin care sunt alese înseși instituțiile politice (inclusiv aceste mecanisme de alegere a instituțiilor politice). Lumea politică are capacitatea de a aduna socialul într-un întreg. Ea distruge opoziția dintre natural și social, dintre exogen și endogen³⁵.

A lua structurile politice ca referențialul ultim, reflexiv al vieții sociale are o semnificație mult mai largă: în fapt, ea exprimă mesajul umanist că oamenii înșiși sunt cei care își determină modul de a fi și sensul propriei vieți.

1.4. Argumentul, pe scurt

Pe scurt, structura și obiectivele cărții pot fi definite astfel. În primul capitol am introdus ideea de entitate reflexivă și am ilustrat-o cu două cazuri paradigmatiche: voș-ul lui Anaxagora – o homoiomerie alături de celelalte, dar în același timp principiul lor – și planta originară a lui Goethe – ideea de plantă, care este în același timp accesibilă ochiului nostru, pe care o putem căuta, cu speranța de a o găsi, într-un loc ori într-altul.

Capitolele 2 până la 5 oferă alte exemple de entități reflexive. În capitolul 2 existența este identificată ca un predicat reflexiv al lucrurilor, între toate predicatele pe care le pot avea acestea; în capitolul 3 argumentez că lumea actuală, între toate

³⁵ Am argumentat pe larg în acest sens, deși fără a pune eticheta unei înțelegeri reflexive a instituțiilor politice, în Miroiu (2016).

lumile posibile, împărtășește același statut reflexiv: este una dintre lumile posibile, dar în același timp are un statut privilegiat între ele. În capitolul 4 argumentez că Iisus Hristos, Dumnezeu deplin, ia asupra sa ca om deplin întreaga pătimire a neamului omenesc. În capitolul 5 arăt că schema reflexivă identifică, în lumea mărfurilor, marfa bani ca entitate reflexivă; iar în capitolul 6 arăt că statul, între instituțiile sociale, este, la fel, o entitate reflexivă.

Se vede cu ușurință că unul dintre scopurile mele este acela de a susține prin câteva exemple (atât de grele) de entități reflexive că acestea nu sunt pur exotice și rare, ci că intervin în mod esențial în contexte cruciale ale încercării noastre de a cunoaște lumea. Dar acestui scop îi adaug încă unul extrem de important: exemplele pe care le dau indică în același timp, fiecare din perspectiva lui, trăsăturile definitorii ale entităților reflexive. Luând din nou la rând capitolele cărții, se poate conchide:

Ad Cap. 2. Entitățile reflexive nu trebuie înțelese ca abstracții, entități care eventual ar putea popula o lume platoniciană a esențelor în sine. Ele sunt obiecte, aparținând lumii noastre fizice, cărora are sens să le atribuim proprietatea existenței.

Ad Cap. 3. Entitățile reflexive nu sunt doar potențialități: ele sunt actuale, chiar dacă invocă și modalitatea. Ele nu doar ar putea fi, ci realmente sunt.

Ad Cap. 4. Entitățile reflexive nu sunt neapărat entități metafizice, despărțite de noi, cei care le cunoaștem; nu sunt indiferente față de noi. Și noi oamenii facem parte dintr-o clasă care cuprinde entități reflexive (precum Iisus Hristos), ba chiar noi înșine am putea deveni astfel de entități).

Ad Cap. 5. Entitățile reflexive nu sunt neapărat eterne, indiferente față de ce se petrece în lume; dimpotrivă, ele pot avea o istorie, se nasc la un moment dat și pot evolua.

Ad Cap. 6. Caracterul reflexiv al entităților puse de teoriile noastre stă la temelia capacității noastre de a le cunoaște: de a infera că ele există și de a cunoaște lumea acelor teorii.

Așadar, entitățile reflexive sunt de tipul obiectelor, funcționează real, pot fi înțelese analog nouă oamenilor și sunt contextuale, cu propria lor istorie; iar cunoașterea noastră este mai de încredere (în particular, poate aspira să atingă adevărul) dacă facem apel la entități reflexive.

Încheierea cărții va avea un loc pivotal. Acolo, cu noi argumente, venite dinspre economie și îndeosebi din ceea ce se numește "teoria alegerii sociale", voi arăta în ce fel încercarea de tip anaxagoric de a construi structuri conceptuale pentru a cunoaște lumea – care nu caută să descopere abstracții generale, ci individuali care prin ei înșiși dau seamă de ceea ce este – diferă de alte încercări, îndeosebi de cea platoniciană. Și, de asemenea, voi arăta motivele pentru care eu consider că ea este de preferat. Dar, desigur, până acolo mai e un drum foarte lung de parcurs.

Capitolul 4:

Dumnezeu întrupat

Cum am văzut, dată fiind o anumită mulțime de obiecte, un membru al acesteia este reflexiv atunci când el îndeplinește două condiții. Le repet:

- 1) este la fel ca toți ceilalți membri ai mulțimii, alături de ei; dar
- 2) e capabil să dea seamă de toți ceilalți membri ai mulțimii respective, poate lua asupra lui – metaforic zicând – întreaga lor ”pătimire”.

Așa este existența, în mulțimea tuturor proprietăților pe care le poate avea un obiect; așa este lumea actuală, între toate lumile posibile. Și, ne gândim imediat, Iisus Hristos este de asemenea reflexiv. Este Dumnezeu făcut om, este ”o persoană din rândul persoanelor umane”, cum spune Stăniloae (1997, p. 19), dar care nu încetează astfel să fie persoană dumnezeiască¹⁰⁷. În termenii puși de Sinodul IV ecumenic din

¹⁰⁷ Menținând aici același cadru semantic dezvoltat în capitolele 2 și 3, folosesc termenul ”obiect” pentru a-l aplica și lui Dumnezeu. S-ar putea de aici infera că admit o perspectivă scolastică asupra lui Dumnezeu, luându-l ca o substanță, ceva neliber și fără inițiativă. Cum știm, teologia răsăriteană accentuează dimpotrivă pe faptul că ipostasele divine sunt persoane, nu obiecte. Folosirea de către mine a termenului ”obiect” cred că nu are aceste consecințe; folosesc acest termen într-un sens foarte larg, pentru orice este entitate. A spune că despre ceva – despre Dumnezeu, bunăoară – trebuie să vorbim apelând la expresia ”persoană” pentru mine

Calcedon în anul 451, Iisus Hristos este desăvârșit în Dumnezeu și desăvârșit în umanitate, Dumnezeu adevărat și om adevărat.

Probabil că puține sunt susținerile de felul celei de mai sus, care apar atât de clare și, cu toate acestea, atât de dificil de conceptualizat. Tocmai pentru că într-un sens Iisus Hristos este paradigmatic pentru a înțelege ideea de entitate reflexivă, să ne oprim din nou acum asupra celor două puncte prin care am definit un astfel de statut.

Voi distinge între două chestiuni implicate. Prima este structurală. Ea privește modul în care se construiește raportul dintre cele două moduri de a fi ale entității reflexive: pe de o parte, în ce are ea comun cu celelalte entități, pe de alta în ce are ea special¹⁰⁸. Analiza acestei prime chestiuni va lua ca punct central ideea teologică de perihoreză. Cea de-a doua se leagă de demografia implicată: când spunem că entitatea reflexivă e la fel ca toți ceilalți membri ai mulțimii, că e alături de ei – care este

înseamnă că numele "Dumnezeu" trebuie să fie considerat ca având anumite proprietăți semantice. De exemplu, când afirm: "Eu sunt o persoană", dar îmi pare fără sens să spun: "Everestul este o persoană" o parte crucială a susținerii e legată de posibilitatea de a folosi expresia "eu". Logica faptului de a fi persoană este esențial legată de cea a expresiei "eu". Or, acest indexical are și el un comportament reflexiv. În opinia mea, a spune că ceva este persoană presupune că expresia "eu" poate fi folosită relativ la ea – în general că ea poate fi definită într-un mod reflexiv. Marginal, să notăm totuși că în gândirea patristică pentru a vorbi despre ipostasele divine s-a făcut uneori uz de termenul *πράγματα*, tradus prin "obiecte" sau "lucruri" (Prestige: 1952, p. 179) sau prin "realități" (Origen: 1984, p. 513). (Prestige indică multe alte locuri în care s-a întâmplat așa ceva; de ex., la pp. 238 – 240, unde e avută în vedere deosebirea dintre teologia latină și cea greacă). Pentru un alt punct de vedere asupra ideii de persoană divină, vezi Turcescu (2005), iar pentru o discuție mai generală Wendt (2004).

¹⁰⁸ Vom vedea că "special" nu înseamnă neapărat și "unic". În anumite cazuri, cum e cel, emblematic, al perihorezei ipostasurilor divine, nu doar un singur ipostas este reflexiv: toate cele trei au acest statut.

acea mulțime de referință? Răspunsul nu este unic: cel puțin trei opțiuni sunt disponibile. Potrivit primeia, entitățile de referință sunt nu obiecte, ci naturile sau firile diferite (divină și omenească) ale lui Iisus Hristos. Potrivit celei de-a doua, această mulțime are trei membri: cele trei ipostasuri ale lui Dumnezeu. Potrivit celei de-a treia, ea îl cuprinde pe Iisus Hristos, precum și persoane umane: doar unii oameni – ”sfinții” sau ”cei vrednici” – sau toți membrii speciei umane.

Stăniloae, de exemplu (în Palama: 1977, pp. 400n – 401), privește această chestiune plecând tocmai de la ideea de perihoreză. El deosebește între trei feluri de perihoreză: 1) perihoreza între firile lui Hristos, datorată unității de persoană în firi neconfundate; 2) perihoreza între Persoanele Sfintei Treimi¹⁰⁹: în acest caz ea se datorează unității de ființă între persoanele neconfundate; și 3) perihoreza între Dumnezeu și cei vrednici: în acest caz ”Dumnezeu Se mișcă cu lucrarea Lui în sfinți și sfinții se mișcă prin aceeași lucrare, devenită lucrarea lor, în Dumnezeu”. Pentru Stăniloae, toate felurile de perihoreză au ceva în comun: iubirea¹¹⁰.

¹⁰⁹ Citatul din Sf. Grigorie Palama privind acest al treilea fel de a înțelege perihoreza este revelator:

Avându-i adunați întregi în Sine, le împarte și le transmite slava și strălucirea Sa, încât nu se vor mai putea cunoaște din ei înșiși, ca un aer luminat cu totul de lumină, sau ca un aur inteligibil nepătat, ars în focul nematerial și dumnezeiesc. Astfel «au devenit dumnezei prin îndumnezeire și sînt plini de lucrarea dumnezeiască din pricina harului covârșitor al Duhului, așa încît prin toți e o singură lucrare a lui Dumnezeu și a celor vrednici de Dumnezeu», după dumnezeiasca grăire a lui Maxim, Dumnezeu «străbătîndu-i cu bunătate, întreg, pe cei vrednici, întregi». (Palama: 1977, p. 400)

¹¹⁰ Să notăm aici că iubirea – iubirea între persoane – nu e o proprietate, nu privește firea sau natura entităților în raport cu care e definită

De multe ori cel de-al treilea tip de perihoreză este ignorat, iar accentul cade pe primele două: perihoreza ipostasurilor și, respectiv, a firii sau naturii¹¹¹ (Swinburne: 1994, p. 209n). Dar cred că el este extrem și important și îi voi aloca o atenție specială.

Cu o venerabilă ascendență (vezi de exemplu: „Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine” – Ioan: 14, 11), ideea de perihoreză a ajuns la maturitate abia către începutul secolului al VIII-a și a dobândit o expresie clasică în *Dogmatica* lui Ioan Damaschin¹¹² (2004). Perihoreza privește relațiile dintre membrii mulțimii pe care o luăm ca referință.

Să ne raportăm aici, în particular, la pasajele în care e vorba de cele trei ipostasuri divine. Aceste relații au fost conceptualizate prin ideea de întrepătrundere mutuală și de ”locuire” a fiecărei entități în cealaltă, care însă nu înseamnă în același timp că ele se ”amestecă”, adică își pierd individualitatea.

Ipostasele locuiesc și stau unele în altele, căci ele sunt nedepărtate și nedespărțite unele de altele și au neamestecată întrepătrunderea uneia în alta, nu în sensul că ele se contractă sau se amestecă, ci în sensul că ele sunt unite între ele: Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și

perihoreza, nu definește un anumit ipostas, ci e relația dintre aceste entități. Importanța acestei observații va fi evidențiată mai jos.

¹¹¹ Faptul că cele două sunt foarte diferite se poate vedea și din felul în care Stăniloae le tratează în al său tratat de *Teologie dogmatică ortodoxă*. Prima e discutată în primul volum (Stăniloae: 1996, partea I: III), în analiza structurii Sfintei Treimi, cealaltă abia în volumul al doilea (Stăniloae: 1997, partea a III-a IC), când se apleacă asupra definirii dogmatice a Persoanei lui Iisus Hristos. În timp ce prima privește modul în care e exemplificată demografia perihoretică, a doua este de natură structurală.

¹¹² Cum se știe, într-o mare măsură Ioan Damaschin a preluat susținerile despre perihoreză din Pseudo-Chiril.

Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece. (I, 14)

[I]postasele Sfintei Treimi se unesc, nu în sensul că ele se amestecă, ci în sensul că ele există unele în altele; iar întrepătrunderea reciprocă a ipostaselor este fără contractare și fără amestecare. (I, 8)

[S]punem că cele trei ipostase sunt unele în altele, ca să nu introducem mulțime și gloată de Dumnezeu. Prin cele trei ipostase, cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sunt de aceeași ființă, sunt unele în altele și sunt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea, cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu. (I, 8)

Câteva consecințe ale acestei conceptualizări sunt imediate. Dintru început, relația de întrepătrundere este simetrică; ea e mai degrabă orizontală decât verticală, nu induce ierarhie. În al doilea rând, ea este dinamică. În contexte diferite, relația poate merge în direcții diferite: cum s-a afirmat cu claritate la Conciliul de la Florența¹¹³, "în această unitate Tatăl este întreg în Fiul, întreg în Duhul Sfânt; Fiul este întreg în Tatăl, întreg în Duhul Sfânt; Duhul Sfânt este întreg în Tatăl, întreg în Fiul"¹¹⁴. De pildă, ea poate merge de la Tatăl către

¹¹³ În bula uniunii cu biserica coptă, adoptată în sesiunea 11 din 4 februarie 1442.

¹¹⁴ În același document se afirmă egalitatea dintre Persoanele divine: "nici unul dintre ei nu îl precede pe altul în eternitate sau să exceleze în măreție sau să îl depășească în putere".

În Treimea perihoretică, arată Anselm (1998, 59, p. 111) Tatăl, Fiul și Spiritul "se raportează egal unul la altul" (am păstrat traducerea lui "Spiritus" prin "Spirit"; Anselm scrie mereu Tatăl, Fiul și Spiritul "lor", sau care "le este comun"):

fiecare din celelalte două Persoane divine; sau poate merge de la Fiul către fiecare din celelalte două etc. În al treilea rând, cum am amintit deja, relațiile perihoretice din Dumnezeu, chiar dacă sunt paradigmatică, se pot regăsi și în alte situații. Ele se aplică și perihorezei firii; și, voi accentua mai jos, ele dau seamă și de cazul în care avem în minte raporturile dintre Dumnezeu și persoanele umane¹¹⁵.

4.1. Structura relațiilor perihoretice

Însă ideea de perihoreză a fost adusă în teologia creștină de încercarea de a înțelege întruparea Fiului. Rostul ei a fost acela de a umple un gol conceptual: cum este posibil ca, în unirea ipostatică, să nu existe două entități în același corp, ci

Întreg Tatăl se află în Fiu și în Spiritul care le este comun, iar Fiul este în Tată și în același Spirit. Și același Spirit este în Tată și în Fiu.

¹¹⁵ Plecând de la doctrina teologică a suveranității a lui K. Barth, Moltmann susține că raporturile perihoretice paradigmatică din interiorul Treimii se pot regăsi în multe alte contexte.

Punctul nostru de plecare e acela că toate relațiile care sunt analoage lui Dumnezeu reflectă locuirea fundamentală, reciprocă și întrepătrunderea mutuală a perihorezei trinitare: Dumnezeu *în* lume și lumea *în* Dumnezeu; raiul și pământul *în* împărăția lui Dumnezeu, pătrunsă de slava sa; sufletul și corpul unite *în* Duhul dătător de viață întregului omenesc; femeia și bărbatul *în* împărăția necondițională și necondiționată a iubirii, eliberată pentru a fi cu adevărat și complet omenească. (Moltmann: 1985, p. 17)

Moltmann accentuează că în toate aceste cazuri relațiile perihoretice nu sunt ierarhice: nu sunt de superioritate sau de subordonare, de dominație și de supunere, de tipul celor dintre stăpân și slugă. (Pentru o abordare critică a acestor analogii, v. Otto: 2001).

două naturi sau firi (οὐοία) ținute împreună în perfecta uniune într-o persoană¹¹⁶. Într-un fel, cele două naturi ale lui Iisus Hristos se întrepătrund reciproc, dar – cum s-a afirmat la Sinodul IV ecumenic din Calcedon – aceasta se întâmplă

în chip neamestecat și neschimbat și neîmpărțit și nedespărțit, deosebirea firilor nefiind nicidecum distrusă prin unire, păstrându-se mai ales însusirea fiecăreia și întâlnindu-se împreună într-o singură persoană [πρόσωπον] și un singur ipostas [ὑπόστασις], nu în două persoane, împărțit sau despartit.

În chip clasic, Ioan Damaschin a indicat (referindu-se explicit la Sinodul IV de la Calcedon) locul din care se pornește:

Nu propovăduim două persoane deosebite, ci una și aceeași, și Dumnezeu și om în același timp, Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit; în totul Dumnezeu și în totul om; același în totul Dumnezeu împreună cu trupul său și în totul om împreună cu Dumnezeirea Lui mai presus de Dumnezeire. Prin expresia „Dumnezeu desăvârșit și om desăvârșit”, arătăm deplinătatea și desăvârșirea firilor. Prin expresia „în totul Dumnezeu și în totul om”, arătăm unitatea și indivizibilitatea ipostasei. (Ioan Damaschin: 2004, III.7)

În același timp, el este clar că odată ce facem apel la „întrepătrunderea” (perihoreza) celor două firi ale lui Iisus Hristos este posibil să dăm o înțelegere unirii ipostatice. În termeni moderni, am zice că unirea ipostatică este ”explicată” prin ideea de perihoreză.

¹¹⁶ În acest loc e o formulare preliminară a modului în care voi analiza această temă. Voi argumenta mai jos că ideea de perihoreză cere să ne despărțim de cadrul conceptual în care facem apel la idei precum natura sau firea unei entități.

Dar unirea ipostatică, așa cum am menționat, nu e specială prin prioritatea ei în istoria conceptuală: ea este specială fiindcă privește structura relațiilor perihoretice, cum se constituie acestea. Și anume ea indică rolul esențial nu al proprietăților fiecăreia dintre entitățile luate în considerare (în cazul de față: doar două – cele două firi ale lui Iisus Hristos), ci al relației dintre acestea. Abordarea perihoretică este relațională. Vom vedea mai pe larg în ce constă o astfel de relație în analiza perihorezei între Persoanele Sfintei Treimi. Aici vreau să insist doar asupra ireductibilității relației la relate (la entitățile pe care le leagă).

Unirea ipostatică pare să pună dificultăți de nedepășit. Acest lucru se vede imediat dacă avem în minte ceea ce se cheamă *communicatio idiomatum*: comunicarea proprietăților. Fiecare fire, divină și umană, are atașate anumite proprietăți¹¹⁷. Cum pot fi enunțate despre aceeași persoană Iisus Hristos predicate aparent contradictorii, fără a respinge ideea că cele două naturi ale Lui sunt unite fără a fi amestecate și distruse? Într-o formă minimă, doctrina comunicării proprietăților

¹¹⁷ Aceste proprietăți trebuie asumate ca fiind predicabile etern fiecărei dintre firi: ele nu sunt avute azi dar nu mâine. Exemplul lui Dumnezeu Fiul este în acest sens revelator. El are o existență eternă (vezi de exemplu: "Adevărat, adevărat zic vouă: Eu sunt mai înainte de a fi fost Avraam" – Ioan, 8, 58) Cum se împacă această susținere cu existența istorică a lui Iisus Hristos? Uniunea dintre cele două firi ale lui Iisus Hristos nu poate fi tratată ca un simplu episod tranzitoriu, petrecut acum două mii de ani. Ea este reală, ontologic și etern, în Dumnezeu. Această observație, arată Torrance (2006, p. 308) vine de la Atanasie cel Mare:

Pavel, învățând de la El, a spus: «Unul este Dumnezeu, Unul e și Mijlocitorul între Dumnezeu și oameni, omul Hristos Iisus» (I Tim. 2, 5). Iar făcându-Se om și descoperind cele omenești, alungând și desființând moartea noastră, S-a așezat de-a dreapta Tatălui, El fiind în Tatăl și Tatăl fiind în El, precum era și este pururea. (Atanasie cel Mare: 1988, p. 75)

admite că persoana Iisus Hristos are în același timp proprietăți divine și umane, dar acestea nu sunt transferate de la o fire la alta¹¹⁸. Astfel, putem spune atât că Iisus Hristos este atotputernic, cât și că El nu a putut face miracole la Nazaret; că este atotcunoscător, dar că nu știa când va fi a doua Sa venire. Dar cele două seturi de proprietăți nu se pot amesteca, de exemplu pentru a spune că în divinitatea sa El nu era atotputernic, ori că era atotștiutor în omeneitatea Sa.

Și totuși, nu cred că este clar cum se pot face afirmații contradictorii despre una și aceeași entitate (persoana Iisus Hristos). Doctrina comunicării nu spune decât că, lui Iisus Hristos ca Dumnezeu, i se potrivește predicatul de a fi atotștiutor; că, lui Iisus Hristos ca om, i se potrivește predicatul de a fi ignorant. Dar astfel încă nu se explică în ce fel se pot spune lucruri contradictorii despre una și aceeași persoană.

Aici intervine ideea de perihoreză. Interpretarea pe care o dau are în fundal ideea că abordarea perihoretică are o cu totul altă structură decât cea a comunicării proprietăților. Ea nu privește relațiile dintre proprietățile sau atributele fiecăreia din cele două firi, ci relațiile dintre firile însele¹¹⁹. Altfel zis, în perihoreză se asumă că firea a ceva este diferită de mulțimea proprietăților pe care acel ceva le are (și care îl individualizează) și că, în consecință, putem vorbi despre firea unei entități separat de felul în care vorbim despre proprietățile ei. Perihoreza nu are a face cu felul în care proprietățile (divine sau

¹¹⁸ În acest loc mă bazez pe Crisp (2005). Interpretarea mea este însă diferită de a lui. Pentru Crisp, comunicarea proprietăților e legată structural de perihoreză, fiindcă el consideră că firea a ceva nu e decât un set de proprietăți care reușesc să îl individualizeze. Or, eu cred că această susținere este greșită.

¹¹⁹ Voi argumenta mai jos că această formulare este numai provizorie: perihoreza nu cere, în ultimă instanță, să facem apel la firea unei entități, separat de acea entitate.

umane) sunt sau nu atașate unui subiect, ci cu felul în care se relaționează cele două firi diferite.

Argumentul meu privind diferența dintre firea unei entități și suma proprietăților ei individualizatoare pleacă de la o remarcă a lui Prestige (1952, p. 195). El atrage atenția asupra unui pasaj din cunoscuta *Epistolă despre sinoade* a lui Atanasie cel Mare:

Dacă deci numind pe Tatăl, sau spunând numele «Dumnezeu», nu indicați ființa, nici nu înțelegeți pe Însuși Cel ce este ceea ce este după ființă, ci prin acestea indicați altceva în jurul Lui (περί αὐτόν), sau ceea ce e mai rău (ceea ce nu vreau să spun eu), n-ar trebui să scrieți că Fiul este din Tatăl, ci din cele din jurul lui, sau din cele ce sunt în El, ca, evitând să spuneți că Tatăl e cu adevărat Dumnezeu și cugetând pe Cel simplu compus și trupesc, să vă faceți născocitorii unei noi basfemii. Iar cugetând așa, în mod necesar socotiți și pe Cuvântul și pe Fiul nu ființă, ci numai nume și deci fantezia voastră se oprește la numiri și ceea ce spuneți credeți că nu este. (Atanasie cel Mare: 1988, pp. 148 – 149)

În acest pasaj, argumentează Prestige, Atanasie susține că firea (οὐσία) Tatălui este Tatăl însuși, iar nu o proprietate ori atribut al Lui. Deci trebuie să distingem între fire și proprietățile asociate acesteia¹²⁰. Mai departe, această fire a lui Dumnezeu este ceea ce în tradiția aristotelică e numită "substanță primară", adică o substanță exprimată într-un individ. Consecința acestei distincții este fundamentală: a vorbi despre fire nu înseamnă neapărat a ne raporta la proprietățile

¹²⁰ Interpretarea pe care o dau în acest loc este diferită de cea pe care o propune D. Stăniloae în notele la textul lui Atanasie. După Stăniloae, problema ar fi legată de faptul că "ființa" lui Dumnezeu (aici interpretarea privește și pe Tatăl, dar și pe Fiul) ar desemna existența propriu-zisă, prin excelență, absolută, chiar dacă noi nu știm ce e în sine aceasta.

asociate acesteia. Ca urmare, chiar dacă poate exista contradicție între proprietățile diferite asociate unor firi diferite (precum cea divină și cea umană a lui Iisus Hristos), de aici nu decurge că o astfel de dificultate se răsfrânge și atunci când ne raportăm doar la cele două firi. "Este cât se poate de clar că ousia lui Dumnezeu nu trebuie înțeleasă ca o specie abstractă, ci ca o substanță singulară nediferențiată, exprimată identic în toate cele trei persoane", scrie Prestige (1952, p. 265). În acest loc accentuez asupra interpretării date pentru ousia: aceasta este, în sens aristotelic, substanță primă. Iar substanța primă este, logic și ontologic, distinctă de substanța secundară. Ceea ce înseamnă că analiza raporturilor dintre două substanțe prime nu este nici logic, nici ontologic dependentă de genurile, speciile, accidentele care pot fi implicate (deci de proprietăți ale entităților).

Or, eu consider că relațiile perihoretice privesc raporturile dintre firi, nu între proprietăți. Avem în vedere firea divină și firea umană a lui Iisus Hristos, iar relația indicată în perihoreză este independentă de proprietățile (provenite fie din firea Sa divină, fie din cea umană) pe care le putem afirma despre persoana Iisus Hristos.

Să ne mai oprim un moment asupra fragmentului pe care tocmai l-am citat din Atanasie. Atunci când el deplânge faptul că relația Fiului cu Tatăl este luată ca privind nu firea Tatălui, ci atributele Lui, el mai subliniază ceva: anume că în acest fel eșuăm propriu-zis să vorbim despre Tată, la fel ca și despre Fiu. Numele rămâne doar nume, nu ajunge să refere. Repet ce scria Atanasie: "în mod necesar socotiți și pe Cuvântul și pe Fiul nu ființă, ci numai nume și deci fantezia voastră se oprește la numiri". De ce?

Aici cred că avem o teorie semantică foarte importantă. Desigur, nu este aici locul să elaborez foarte în detaliu imensa complexitate a reflecțiilor semantice ale multora dintre părinții biserii (mă gândesc de exemplu la Atanasie, la Chiril, la Vasile

cel Mare, la Grigorie Teologul ori la Maxim Mărturisitorul). Dar să notăm cel puțin următorul lucru. Noi folosim "nume" pentru a referi la diferite obiecte. Numele pot fi de mai multe feluri. Două dintre cele mai importante sunt numele comune și numele proprii. "Om" este un nume comun: cum scrie Vasile cel Mare, "când spui «om» îți intră în ureche – prin specificitatea nedefinită a acestui cuvânt – o idee cam împrăștiată, astfel încât natura e indicată cu ajutorul acestei numiri, ceea ce se subînțelege și care-i indicat propriu-zis prin numele său nu-i specificat¹²¹. Dimpotrivă, când spui Pavel, atunci arăți tocmai ființa indicată prin acest nume" (Vasile cel Mare: 1988, p. 178). Diferența este între a referi la seturi de proprietăți și a referi la un individ concret. (Vasile cel Mare e foarte clar în acest sens: la un ipostas – care este individual – putem referi cu ajutorul unui nume propriu.)

Vasile cel Mare discută următorul exemplu. Cartea lui Iov începe astfel: "Era odată în ținutul Uz un om pe care îl chema Iov și acest om era fără prihană și drept; se temea de Dumnezeu și se ferea de ce este rău". Pentru a indica ce avea în comun Iov cu ceilalți oameni, textul face apel la numele comun "om". Apoi, arată Vasile cel Mare, se folosesc o serie de "semne particulare" pentru a-l identifica dintre toți oamenii, deci pentru a-l individualiza: locul și timpul în care a trăit, însușirile lui sufletești, chiar și numele lui propriu. Dar aceasta nu înseamnă că omul Iov este identificat cu suma acestor proprietăți. El este real, este concret, substanțial¹²² (o substanță

¹²¹ Am găsit în Prestige (1952, p. 276) o analiză inspiratoare a acestui text.

¹²² Este cred evident că atunci când Vasile cel Mare spune: "dacă am învățat că ipostasul e suma însușirilor specifice fiecărei persoane și dacă admitem că în Tatăl există ceva care e socotit în chip particular și prin care e recunoscut numai El singur" (p. 183), el are în vedere doar seturi de proprietăți care pot individualiza ceva. Căci cu siguranță un ipostas nu poate fi pur și simplu o sumă de proprietăți (orice ipostas are o identitate substanțială, a ousiei); nu avem aici o alunecare spre modalism.

primă). Fiecare din aceste proprietăți care împreună sunt individualizatoare este desemnată cu un nume comun: Iov e om, a trăit într-un anumit loc, era drept etc. Dar el are și un nume propriu. Or, ceea ce vreau să accentuez este că numele propriu are o logică diferită: el indică direct substanța primă și aduce ceva în plus față de orice alte proprietăți ale unui obiect. Dacă nu ar fi astfel, ci ar funcționa ca celelalte proprietăți, ar fi greu de susținut în ce fel obiectul este nu doar o substanță secundă, ci primă (iar în cazul ipostasurilor divine ar fi dificil de evitat modalismul).

Ca să conchid, distincția semantică dintre numele proprii și numele comune¹²³ are capacitatea de a susține că relațiile dintre cele două firi ale persoanei Iisus Hristos pot fi înțelese într-un mod care să nu facă apel la proprietățile fiecăreia dintre cele două firi, iar astfel să ocolească obiecțiile că unirea ipostatică produce consecințe contradictorii.

Cu aceasta, să privim mai atent structura perihoretică în cazul unirii ipostatice. Să reiau cadrul conceptual: avem mai întâi un număr de entități (în cazul nostru două, firea divină și firea umană a lui Iisus Hristos). Ceea ce voi susține este că perihoreza unirii ipostatice va identifica firea divină ca entitate reflexivă. Într-adevăr, mai întâi, firea divină este o fire, ca și cea umană. Este ousie. Este de același tip cu ea; căci dacă lucrurile nu ar fi stat astfel, unirea ipostatică ar fi fost imposibilă. Pe de altă parte, firea divină are un alt statut. Ioan Damaschin formează această idee foarte clar în partea a III-a a Dogmaticii

¹²³ Cititorul atent va putea recunoaște aici faptul că în fundal eu am în minte o distincție extrem de influentă în filosofia contemporană a limbajului (Kripke: 2001): cea dintre designatorii rigizi (precum numele proprii) și cei nerigizi (precum descrițiile definite). Designatorii rigizi ne permit să referim la un obiect în mod independent de proprietățile pe care la un moment dat le atribuim acestuia.

sale: întrepătrunderea celor două firi, scrie el, nu e simetrică¹²⁴, fiindcă

Trebuie să se știe că chiar dacă spunem că firile Domnului pătrund unele în altele, totuși știm că întrepătrunderea provine din partea firii dumnezeiești. Căci aceasta străbate prin toate, după cum voiește, dar prin ea nu pătrunde nimic¹²⁵. Și ea împărtășește trupului din măririle sale, dar rămâne impasibilă și nu participă la patimile trupului. (III, 7)

Prin aceasta, firea divină este capabilă să explice felul în care cele două firi ale lui Iisus Hristos interacționează. Ea are așadar dublul statut care o determină ca reflexivă.

După mine, această idee este semnificativă și într-un alt sens. Așa cum am văzut în capitolul 3, ori de câte ori întâlnim o instanță a ideii de perihoreză, este obligatoriu să numim și un referențial fundamental, la care deci ne raportăm în ultimă instanță. (În cazul lumilor posibile, cum am văzut, acesta era dat de "lumea actuală".) Aici argumentul lui Damaschin revine la a spune că referențialul este ousia divină a persoanei Iisus Hristos. Dar, am accentuat de asemenea în capitolul 3, acest referențial ultim poate să nu fie și unic. Cum e posibil așa ceva vom vedea, într-un caz particular, în următorul paragraf.

4.2. Perihoreza ipostasurilor

Cazul paradigmatic de instanțiere a relațiilor perihoretice a fost, în teologia creștină, cel Dumnezeuului

¹²⁴ Această idee, sugerează Crisp (2005), este în fond un caz particular al celei după care firea divină întrepătrunde întreaga creație; dacă acceptăm acest lucru, atunci se poate infera imediat că firea divină a lui Iisus Hristos întrepătrunde firea Lui umană.

¹²⁵ Cu greu ne putem reprima tendința de a reaminti aici susținerea lui Naxagora că Noûs este neamestecat.

treimic. Ioan Damaschin, în celebrul capitol 8 din prima parte a *Dogmaticii* sale, începe prin a accentua că Dumnezeu este unul: "este vorba de o singură ființă, o singură bunătate, o singură putere, o singură voință, o singură activitate, o singură stăpânire, una și aceeași". Unitatea lui Dumnezeu se întemeiază pe o aceeași ființă, ousia. Dar Dumnezeu ne este cunoscut în trei ipostasuri, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh.

Aici intervine ideea de perihoreză: ea dă seamă de faptul că cele trei persoane, identice în ființa lor, sunt strâns legate între ele prin întrepătrunderea reciprocă, dar fără a se contracta sau amesteca. Perihoreza presupune atât identitatea de ființă a celor trei ipostasuri, cât și faptul că ele sunt distincte¹²⁶. Dacă nu am avea Treimea, atunci ar fi fără sens să spunem că cele trei ipostasuri se întrepătrund și perihoreza nu ar putea spune nimic în afara afirmării identității de esență. Pe de altă parte, dacă nu am admite identitatea de ființă, atunci, spune Ioan Damaschin, nu am înțelege cum (spre deosebire de, de exemplu, relațiile dintre un număr de oameni) ipostasurile divine "există unele în altele"¹²⁷.

[S]punem că cele trei ipostase sunt unele în altele, ca să nu introducem mulțime și gloată de Dumnezei. Prin cele trei ipostase, cunoaștem că Dumnezeirea este necompusă și neamestecată; iar prin faptul că ipostasele sunt de aceeași ființă, sunt unele în altele și sunt identice în ceea ce privește voința, activitatea, puterea, stăpânirea și mișcarea,

¹²⁶ Vezi și Otto (2001).

¹²⁷ Într-o mare măsură, apelul la ideea de perihoreză face irelevante discuțiile cu privire la ousia, la atribute și proprietăți, la felurile în care o entitate poate fi individualizată. Perihoreza, așa cum e de așteptat, ne duce înspre o paradigmă de a gândi care nu e aristotelică.

Într-o perspectivă modernă, semnificația ei fundamentală este că pune accentul pe o logică a relațiilor, deosebită și independentă de cea a proprietăților (cea silogistică).

cunoaștem, ca să spun așa, că Dumnezeirea este neîmpărțită și că este un singur Dumnezeu. (I, 8)

Avem așadar: o mulțime de entități (cele trei ipostasuri divine). Și, foarte important, fiecare dintre ele este o entitate reflexivă. Aceasta în sensul dublu pe care l-am definit. Pe de o parte, fiecare dintre cele trei entități este alături de celelalte: deoființa spune cât se poate de explicit acest lucru. Dar, pe de altă parte, fiecare este capabilă să dea seamă de celelalte două entități. Lucrul acesta este exprimat prin ideea perihorezei divine¹²⁸: repet aici formularea standard a lui Ioan Damaschin: "Fiul este în Tatăl și Duhul, Duhul în Tatăl și Fiul, iar Tatăl în Fiul și Duhul, fără ca să se contragă, să se confunde sau să se amestece" (I, 14). Această întrepătrundere, existență a ipostasurilor unul în celălalt reprezintă felul în care se poate explica unitatea în trei.

Perihoreza ipostasurilor divine, așa cum e înțeleasă aici, are câteva trăsături pe care vreau să le accentuez. Mai întâi, ea

¹²⁸ K. Barth (1975, pp. 370 – 371) notează că perihoreza poate fi înțeleasă temporal sau spațial. Temporal (lat *circumincessio*: a trece în altceva), cele trei "moduri divine de a fi" se condiționează reciproc și se pătrund unul pe altul atât de complet încât unul este întotdeauna în celelalte două și celelalte două în unul. (Într-o înțelegere oarecum modalistă – salvată însă, crede el, de perihoreză – Barth vorbește nu de Persoane divine, ci de "moduri divine de a fi".) Interpretarea invocă astfel o secvență temporală și induce un cerc. Biserica Latină a adoptat însă o interpretare spațială, în care în locul secvenței temporale avem o juxtapunere spațială, o "locuire" a fiecăruia în celălalt, o *circuminsessio*. Niciunul din modurile divine de a fi nu există ca un individ special, ci toate trei sunt într-o comuniune, se întrepătrund, "in-există" sau există doar împreună, ca un singur Dumnezeu. Perihoreza nu are a face cu originea celor trei "moduri de a fi", cu nașterea și purcederea (deci nu implică, de exemplu, teza că Tatăl și-ar avea originea în Fiul sau în Sfântul Duh), ci cu relațiile dintre "modurile de a fi". Ca urmare, susține Barth, doctrina perihorezei reușește să pună împreună într-o formă dialectică doctrina *unitas in trinitate* și *trinitas in unitate* (v. de asemenea pp. 397; 485).

este deplină. În al doilea rând, ea impune să accentăm pe relația dintre ipostasurile divine. Treimea este relațională. Iar relația treimică constă în iubire ("Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire" – I Ioan 4, 8).

Deplinătatea perihorezei

Perihoreza este deplină; ea este perfectă, în sensul că fiecare membru al mulțimii entităților considerate este reflexiv. În cazul originar al Noūsului anaxagoric, numai un membru al populației considerate avea un statut reflexiv. Când am discutat lumea actuală, am văzut că orice lume ar putea avea acest statut; dar de fiecare dată numai una putea efectiv să funcționeze ca lume actuală. În cazul unirii ipostatice numai firea divină a lui Iisus Hristos este reflexivă. În cazul perihorezei ipostasurilor divine toate cele trei entități sunt reflexive. Această trăsătură este semnificativă în sensul că produce o stabilitate a structurii perihoretice: ei nu i se mai poate adăuga nimic. Într-un fel, este un ideal pe care l-am dori, orice populație de entități am alege. Că este așa e exprimat foarte clar de exemplul pe care îl vom discuta în paragraful următor, privitor la felul în care alături de Iisus Hristos și alte entități ajung să fie reflexive: cum, de exemplu, "sfintii, în timp ce rămân oameni, pot să participe la dumnezeire și să devină dumnezei prin har" (Lossky; 2006, p. 49).

Dacă fiecare ipostas locuiește în celălalt, următoarea interpretare apare ca posibilă: Treimea nu are un caracter ierarhic. Ea poate fi privită ca o comunitate de egali (Moltmann: 1993; 2010); unitatea treimică nu e obținută nici prin monarhia¹²⁹ Tatălui, nici doar prin mijlocirea Sfântului Duh, ci

¹²⁹ Nu voi discuta în cele ce urmează ideea de monarhie, amintită aici de Moltmann, dar cu un rol important în gândirea lui Barth. Accentul lui Moltmann pe faptul că treimea nu trebuie concepută ierarhic este o depărtare de perspectiva tradițională care (și după modelul monarhiei)

prin întrepătrunderea reciprocă a ipostasurilor divine¹³⁰. Cum argumentează Stăniloae (1996, p. 205): "ființa fiind una și fiind iubirea desăvârșită, raportarea e de la egal la egal, nu ca de la superior la inferior".

înțelegea lumea după calapodul societății ierarhice de felul celei care a caracterizat de pildă lumea iudaică în care a trăit Hristos, ca și cea a Evului Mediu.

Eu sunt cu totul de acord cu critica pe care o face Berdiaev (1993) acestei abordări (precum și cu una dintre consecințele ei: respingerea înțelegerii juridice a mântuirii, după care întreaga viață umană ar fi un proces penal al lui Dumnezeu intentat fiecăruia dintre noi și care, de bună seamă, ar trebui să se încheie cu o sentință definitivă). Referitor la Barth, Berdiaev scrie:

La creștinul Barth, ca la mulți alți creștini de altfel, se menține o reprezentare specifică *Vechiului Testament* asupra lui Dumnezeu, conceput ca Stăpânul ce inspiră teamă, în timp ce, în mod normal, o astfel de idee ar fi trebuit eliminată de revelația Fiului și, într-o măsură mai mare încă, de cea a Spiritului. Teologul din Barth refuză să admită că a asculta cuvântul lui Dumnezeu înseamnă a ne convinge nu numai de existența Sa, ci și de cea a omului și a conștiinței umane. În mod deliberat, el neglijează să ia în considerare faptul că unele categorii, precum stăpân, dominație, putere, supunere și ascultare au fost împrumutate din viața socială a umanității și trădează servilism. (Berdiaev: 1993, pp. 71 – 72)

¹³⁰ Plecând de aici, Moltmann (1993, p. viii) construiește o "doctrină socială a Treimii". Eu cred că nu e nevoie, pentru scopurile prezente, să adoptăm această doctrină. (Chiar dacă ea este extrem de atrăgătoare azi prin unele dintre consecințele ei: de pildă, doctrina socială a Treimii nu este compatibilă cu patriarhatul sau cu dominația tatălui în societate.) Dar nici nu e justificat să fim de acord cu susținerea lui Otto (2001) că Moltmann face abuz de ideea de perihoreză. Moltmann indică structuri conceptuale care cred că sunt importante pentru a înțelege logica relațiilor perihoretice. În acest sens – mai curând logic decât teologic – mă voi referi mai jos la Moltmann.

În acest loc trebuie să facem o observație capitală: chiar dacă se poate vorbi de a structură simetrică a relațiilor perihoretice (de pildă, Tatăl este în Fiul, dar și Fiul este în Tată), aceasta trebuie întotdeauna înțeleasă contextul. De pildă, nu poate fi îndoială că, în constituirea Treimii, Tatăl are prioritate, fie că vorbim, fie că nu vorbim de monarhia Tatălui. Unitatea Dumnezeului treimic pornește în eternitate de la Tatăl (Moltmann: 2010). Dar acesta nu este singurul context posibil, sau singura perspectivă posibilă de a înțelege raporturile intertreimice. În perihoreză – adică, zice Moltmann, în ”viața Treimii” – putem evidenția multiple contexte, care, fiecare, evidențiază propria structură logică¹³¹.

Astfel, dacă ne raportăm la istoria Fiului, până în momentul învierii¹³², putem observa următoarea schemă: Tatăl îl ridică din morți pe Fiul Său prin activitatea Duhului Sfânt. Ca urmare, avem o secvență de felul: Tată – Sfântul Duh – Fiul. Într-adevăr, Fiul a fost ridicat din morți prin Duhul sfințeniei (Rom. 1, 4), prin slava Tatălui (Rom. 6, 4); ”Dumnezeu, Care a înviat pe Domnul, ne va învia și pe noi prin puterea Sa (I Cor. 6.14). Expresiile ”Duhul sfințeniei”, ”slava Tatălui”, ”puterea Domnului” au toate aceeași referință: sunt nume pentru Sfântul Duh.

Acum să avem în minte un alt moment (un alt context) – cel eshatologic. După înviere, Iisus s-a ridicat în ceruri pentru a sta de-a dreapta Tatălui. Relația cu Sfântul Duh se răstoarnă. De data aceasta Fiul acționează prin Sfântul Duh, îl ”trimite” în lume, așa cum spune celebra formulă din Evanghelia după Ioan: ”când va veni Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la

¹³¹ Dar uneori numai unul este privilegiat. În tradiția dogmatică vestică, notează Moltmann, s-a lucrat întotdeauna cu un singur context: cel în care secvența era de tipul Tatăl – Fiul – Sfântul Duh. În analiza acestor contexte mă raportează la Moltmann (1993, cap. III, §§ 3 - 6).

¹³² Interpretată nu în sens eshatologic, ci ca expresie a relațiilor intratreimice.

Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede, Acela va mărturisi despre Mine” (Ioan 15, 26). Mai mult, Sfântul Duh este Duhul Domnului (II Cor. 3.17). Ceea ce înseamnă, conchide Moltmann, că aici avem o altă secvență: Tată – Fiu– Sfântul Duh¹³³.

Un al treilea tip de relație perihoretică se poate distinge atunci când ne raportăm la viitorul eshatologic (iarăși, tratat ca un eveniment în istoria Treimii). Aici e asumată ”puterea învierii”; ceea ce înseamnă că se pleacă de la activitatea Sfântului Duh. Textul care descrie în *Noul Testament* acest context este în I Corinteni (15, 22 – 28):

Precum în Adam toți mor, așa și în Hristos toți vor învia.
Dar fiecare în rândul cetei sale: Hristos începătură, apoi cei ai lui Hristos, la venirea Lui,
După aceea, sfârșitul, când Domnul va preda împărăția lui Dumnezeu și Tatălui, când va desființa orice domnie și orice stăpânire și orice putere.
Căci El trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale.
Vrăjmașul cel din urmă, care va fi nimicit, este moartea. ...
Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți.

¹³³ Autorul adaugă aici o observație crucială: dacă potrivit primei secvențe ne păstrăm într-un cadru intratreimic, acum Treimea se deschide:

Istoria trinitară a lui Dumnezeu devine o istorie deschisă bărbaților și femeilor, deschisă către viitor. ... oamenii sunt integrați în istoria Trinității. (Moltmann: 1993, p. 90)

Avem în acest loc o întemeiere a posibilității de a produce cel de-al treilea exemplu de perihoreză: cel al comuniunii perihoretice dintre Dumnezeu și cei vrednici.

Domnia Fiului este limitată eshatologic: Fiul distruge toate celelalte puteri, inclusiv moartea și, încheindu-și menirea, predă Tatălui împărăția lui Dumnezeu. Împărăția Fiului luminează astfel un scop mai înalt: instaurarea împărăției slavei Tatălui, în care Dumnezeu va fi toate în toți¹³⁴. În eshatologie, conchide Moltmann, toată activitatea pleacă de la Fiu și de la Sfântul Duh, iar Tatăl este cel căruia i se transferă împărăția. Secvența logică acum constituită este următoarea: Sfântul Duh – Fiul – Tatăl.

Care este semnificația acestor contexte diferite pentru perihoreză? Avem relații de felul: Tatăl este în Fiu, Fiul este în Tată etc. Dar de fiecare dată nu putem să facem o susținere privind o astfel de relație la modul absolut: ea trebuie pusă în raport cu un referențial¹³⁵. Or, aici acest referențial ultim trebuie să fie un ipostas în care locuiesc sau, cum scrie Barth, in-există celelalte două. Dar care e acesta? Semnificația abordării lui Moltmann este aceea că referențialul de ultimă instanță poate fi diferit, în funcție de context. Iar atunci relațiile treimice se construiesc diferit. Referențialul ultim poate fi Tatăl; sau poate fi Sfântul Duh: în fiecare caz "viața Treimii" curge altfel – și spune lucruri diferite despre Dumnezeu.

O paranteză: despre imaginile imaginilor

Să ne amintim că, atunci când vorbeam despre lumile posibile, deosebeam între o lume și imaginea ei în alta (și, de asemenea, deosebeam între acestea și imaginea ei despre imaginea ei într-o altă lume etc.). Și era legitimă întrebarea dacă imaginea unei lumi în alta este adecvată. (La fel cum ceea

¹³⁴ În care, așa zice, populația în care se constituie relațiile perihoretice va fi alcătuită din întreaga creație.

¹³⁵ Când am avut în vedere lumile posibile, am arătat că un referențial de ultimă instanță trebuie să fie lumea actuală.

ce crezi tu despre ceea ce cred eu s-ar putea să nu fie același lucru cu ce cred eu; de asemenea, ce cred eu despre ceva e de văzut dacă și corespunde stării de fapt.)

Analog, atunci când spunem că un ipostas locuiește în altul, că este în acela, trebuie să distingem între, pe de o parte, acel ipostas (ca atare) și, pe de altă parte, acel ipostas care se găsește într-un altul. Este Fiul identic cu Fiul care este în Tatăl? Este Tatăl identic cu Tatăl care este în Fiul? Teologic vorbind, poate că astfel de întrebări sunt lipsite de sens. Sau poate nu: poate că merită să încercăm să investigăm dacă aici este o problemă.

Câteva pagini din D. Stăniloae (1996, pp. 203 – 206) sunt cu totul excepționale în încercarea de a da un răspuns acestor întrebări și cred că reprezintă o contribuție deosebită la dezvoltarea teoriei perihorezei ipostasurilor divine. Având în vedere ideea de perihoreză, Stăniloae arată că cele trei ipostasuri divine sunt într-o compenetrare și transparență reciprocă perfectă. Posibilitatea acestei stări e dată, după el, de proprietatea naturii divine de a fi în întregime spiritală. Persoanele divine sunt de aceea subiecte. "Conștiința nu se poate despărți de subiect, căci conștiința este în același tip realitate și putere, ea fiind întotdeauna predicatul unui subiect". Ca urmare, relația perihoretică este o relație conștientă între subiecte.

Prin relația perihoretică, accentuează Stăniloae, fiecărui subiect treimic îi sunt interioare celelalte două, desăvârșit transparente, ca alte eu-uri ale sale. În acest moment apare noutatea: Stăniloae argumentează că interioritatea este iterată. Nu numai că un subiect treimic este interior altuia, dar, mai mult, el reflectă în sine imaginea formată despre sine în celelalte subiecte treimice.

Sinea Tatălui se cunoaște pe Ea însăși prin faptul că Se cunoaște din imaginea Sa, din Fiul, precum Fiul Se cunoaște privindu-se în Tatăl ca modelul Său. Subiectul

Tatălui naște o imagine a Sa, ca prin ea să Se cunoască pe Sine. Însă condiția cunoașterii Sale reale I-o dă nu o simplă imagine gândită a Lui, ci o imagine reală, care prin existența ei Îi arată nu numai ce poate să gândească, ci și ce poate să facă și cum poate să iubească, adică o imagine care primește și ea prin aceasta ființa Tatălui. Tatăl se cunoaște pe Sine în Fiul și prin Fiul, numai întrucât Fiul ca imagine reală a Tatălui se cunoaște pe Sine prin aceasta. Tatăl se cunoaște pe Sine în Fiul nu ca într-o imagine pasivă a Sa, ci ca într-o imagine activă, care întoarce și ea spre Tatăl cunoașterea Sa despre El, cunoaștere care a devenit posibilă întrucât a luat naștere ca imagine reală perfectă a Tatălui. (Stăniloae: 1996, p. 206)

Deci: ca exemplu să considerăm mai întâi, luate fiecare în parte, două subiecte divine, Tatăl și Fiul. Locuirea interioară a fiecărui subiect divin în celălalt înseamnă că, de exemplu, Tatăl este în Fiul. Astfel, Fiul își formează în sine o imagine a Tatălui. Și la fel face Tatăl: în El există o imagine a Fiului. Dar lucrurile merg mai departe, acest proces se iterează. Căci, arată Stăniloae, Tatăl cunoaște această imagine a Sa în Fiul, ca urmare se cunoaște pe sine în aceea¹³⁶. Altfel spus, în Tatăl există o imagine a imaginii Tatălui în Fiul. (Și, analog, se poate argumenta că în Fiul există o imagine a imaginii Fiului în Tatăl.)

¹³⁶ Susținerea după care cunoașterea presupune o iterație a fost formulată încă de Aristotel (Caston: 2002, Sisko: 2004). Textul cel mai semnificativ este următorul:

Cel ce vede simte că vede, iar cel ce aude simte că aude, cel ce merge că merge, și la fel, în fiecare formă de activitate, există în noi ceva care simte că desfășurăm o activitate, care simte deci, dacă simțim, că simțim și că, dacă gândim, că gândim. (Aristotel: 1988, p. 231 – 9.9, 1170a; vezi și 2005a, pp. 161, 163 – III.2, 425b).

Procesul nu se oprește însă nici măcar aici, căci iterarea se extinde: "Tatăl se cunoaște pe Sine în Fiul și prin Fiul, numai întrucât Fiul ca imagine reală a Tatălui se cunoaște pe Sine prin aceasta". Ce spune această afirmație? Că mai întâi în Fiul există o imagine a imaginii Fiului în Tatăl – adică Fiul se cunoaște pe Sine (și anume perfect); dar acest lucru e cunoscut de Tatăl, care se cunoaște pe Sine prin Fiul, adică în Tatăl există o imagine a faptului că în Fiul există o imagine a imaginii Fiului în Tatăl.

Nu avem în textul lui Stăniloae o indicație că procesul de iterare ar putea merge mai departe. Dar e deja foarte mult pentru a susține că perihoreza are structură complexă, că întrepătrunderea reciprocă a entităților este supusă iterării. Să mai accentuez aici ceva: Stăniloae spune că imaginea interioară a unui Subiect divin în altul este perfectă. Or, cred că aceasta înseamnă numai că imaginea este adecvată, nu însă și că ea este identică cu subiectul însuși. Imaginea Tatălui în Fiul este adecvată Tatălui, dar nu este Tatăl însuși: căci, mai întâi, avem aici ceva în plus – intervine ideea de cunoaștere. Tatăl se cunoaște pe sine prin aceea că El cunoaște imaginea Sa în Fiul, ceea ce înseamnă că avem ceva în plus. "Mă cunosc pe mine din ceea ce am produs, întrucât îmi seamănă. Dar cel mai bine mă cunosc din cel ce reproduce prin naștere chipul perfect al meu, care îmi înfățișează nu numai în mod pasiv chipul meu. Ci mi-l comunică și activ", continuă Stăniloae. Cunoașterea de Sine a Tatălui – în calitate de cunoaștere a imaginii Sale în Fiul – nu este deci pasivă, ci activă. Ceea ce înseamnă că procesul de iterare nu este superfluu.

Relația de iubire

"Dumnezeu este iubire și cel ce rămâne în iubire rămâne în Dumnezeu și Dumnezeu rămâne întru el" (I Ioan, 4: 16). Acest text este fundamental pentru a înțelege structura relațiilor

perihoretice. Stăniloae (1996) argumentează că relația de iubire¹³⁷, în general, este de tip perihoretic: ea unește între ele două euri, în chip reciproc; dar această unire se face fără să le confunde, căci aceasta ar pune capăt iubirii: iubirea presupune păstrarea identității fiecărui eu, neamestecul acestora. "Iubirea desăvârșită unește paradoxal aceste două lucruri: mai multe euri care se iubesc, rămânând neconfundate, și o unitate maximă între ele" (p. 195). În al doilea rând, iubirea nu este consistentă cu un Dumnezeu care nu este exprimat în mai multe ipostasuri: "un Dumnezeu monopersonal nu ar avea în sine iubirea sau comuniunea eternă, în care să voiască să ne introducă și pe noi"¹³⁸ (p. 198). Mai mult, dacă Dumnezeu nu e monopersonal, el nu este nici bipersonal. Căci iubirea trebuie să fie generoasă. Dar e așa atunci când se sparge "zidul închisorii în doi". Adică, atunci când intervine un al treilea. Iubirea este deplină doar în trei (p. 213).

Ca urmare, relația perihoretică are structura celei de iubire. Or, cum iubirea este constitutivă Divinității, perihoreza e

¹³⁷ E vorba de relațiile de iubire dintre oameni. Nu e presupusă aici, de exemplu, iubirea față de animale; dar nici față de entități cum ar fi o țară ori o națiune.

Unele afirmații ale lui Stăniloae, făcute mai curând într-un sens analogic, pentru a face mai limpede dogma, sunt însă problematice. De ex., scrie el: "Iubirea reciprocă dintre oameni implică și ea mai multe persoane capabile de iubire, în baza unei ființe a lor în oarecare măsură comună" (p. 195). E evident că aici el vrea să întemeieze iubirea între ipostasurile divine pe ideea unei ființe comune a acestora. Dar analogia nu merge: nu îmi pot imagina deloc în cazul oamenilor ce ar putea să însemne acea "măsură comună". În general, la Stăniloae e bine să deosebim diversele susțineri filosofice sau psihologice (uneori chiar numeroase și uneori relative la tradiții azi părăsite de filosofi sau psihologi) de cele teologice.

¹³⁸ Aici avem un fel de argument teleologic, de forma următoare: întrucât Dumnezeu vrea să ne introducă și pe noi în comuniunea eternă, El nu poate să fie monopersonal. Desigur, acest lucru este etern adevărat. (Vezi de asemenea în paragraful următor sumara discuție cu privire la argumentul "antropic" al lui Maxim Mărturisitorul.)

o consecință a iubirii divine: e explicată prin aceasta. Ființa divină trebuie atunci înțeleasă ca unitate-relație, ca relație în sânul unității. Stăniloae (p. 205) îl citează aprobator pe Florensky, pentru care subiectul este de fapt raportarea celor trei. Raportarea este înțeleasă aici, cred, ca unitate a relației și relatorilor; în acest sens, perihoreza păstrează atât identitatea și independența fiecărei Persoane divine, cât și rolul crucial al raportării între ele¹³⁹.

Așadar, statutul pe care îl are iubirea este acela de relație între cele trei ipostase divine¹⁴⁰; este constitutivă relațiilor perihoretice. Această înțelegere trebuie distinsă de o lungă tradiție – căreia îi aparțin, de exemplu, Anselm (1998) și Barth (1975) – în care Sf. Duh a fost identificat cu iubirea, aceasta fiind mai degrabă un atribut, o caracteristică a Sfântului Duh și nu relația între ipostasurile divine. De exemplu, scrie Barth (p. 487): faptul că ”Tatăl și Fiul sunt unicul Dumnezeu este rațiunea pentru care ei nu doar că sunt uniți, ci că sunt uniți în Spiritul iubirii; ca urmare, aceasta este rațiunea pentru care Dumnezeu este iubire și iubirea este Dumnezeu”. Sau la Anselm: ”Este necesar ca Tatăl să fie înțeles ca memorie, Fiul ca înțelegere, Spiritul ca iubire” (1998: cap. 60, p. 112).

Sfântul Duh are totuși un statut special în constituirea comuniunii treimice, chiar dacă nu este identic cu iubirea. Cum scrie Stăniloae, Tatăl și Fiul se păstrează în comuniune fără a se confunda într-o iubire fără orizont și fără a se separa în sens individualist tocmai datorită rolului pe care în are Duhul Sfânt.

¹³⁹ Florensky se bazează pe Dionisie Areopagitul, care definește divinitatea ca bunătate: or, bunătatea, notează Stăniloae, este și ea raportare.

¹⁴⁰ Doar ca notă marginală să ne amintim prăpastia dintre această linie de conceptualizare și cea care s-a dezvoltat în filosofia raționalistă modernă. Cum se știe, Spinoza a respins orice asociere între Dumnezeu și afecte sau pasiuni. ”Dumnezeu este lipsit de pasiuni și nu este mișcat de niciun fel de bucurie sau de tristețe ... Dumnezeu, la drept vorbind, nu iubește și nu urăște pe nimeni” (Spinoza: 1957, V, prop. XVII, p. 300).

El, în general, prilejuiește în mod special "comuniunea". Duhul Sfânt, odată "împărtășit" (Fil. 2, 1), ne ferește de singurătatea ucigătoare. De aceea e Mângâietorul (Stăniloae: 1996, pp. 219 – 220).

4.3. Perihoreza antropică

În acest paragraf voi discuta pe scurt un al treilea exemplu de aplicare a ideii de perihoreză, derivată din aplecarea asupra ideii de Dumnezeu întrupat. E vorba de perihoreza dintre Dumnezeu și cei vrednici, în general de perihoreza care se constituie atunci când demografia mulțimii de la care pornim cuprinde nu cele două naturi ale lui Iisus Hrisos, nici cele trei ipostasuri divine, ci (alături de Iisus) oamenii care au trăit, trăiesc sau vor trăi. În această mulțime, ca o extindere a concluziei din primul exemplu (al perihorezei unirii ipostatic), Iisus Hristos este evident entitate reflexivă. Nu trebuie decât să repetăm chiar definiția acesteia: pe de o parte, El este la fel ca toți ceilalți membri ai mulțimii, alături de ei; iar pe de altă parte El e capabil să dea seamă de toți ceilalți membri ai mulțimii respective, să poată lua asupra lui întreaga lor "pătimire": principiul se cristalizează într-o entitate particulară, se solidifică într-o entitate la fel cu celelalte. O entitate reflexivă are, așadar, un dublu statut (și un dublu rost în raport cu mulțimea de referință): unul *constitativ* (e alături de celelalte entități din mulțimea de referință, una dintre ele: este *iuxta res*, *inter res*) și, de asemenea, unul *transcendental* (dă seamă de toate celelalte entități).

Tocmai de aici izvorăște însă sămânța celui de-al treilea exemplu, al perihorezei antropice. El cred că nu este relevant doar în expresia directă, pe care am menționat-o mai sus. Exemplul deschide o altă poartă. Anume, este oare posibil ca și celelalte entități din mulțimea de referință (adică și alți oameni) să acceadă la un statut reflexiv? (Cum am văzut în paragraful

anterior, astfel s-ar asigura o mai mare stabilitate logică structurii perihoretice.) Întrebarea nu are o relevanță numai conceptuală: ea este centrală credinței creștine. Căci ea ridică problema mântuirii și a îndumnezeirii fiecărei persoane umane.

Mântuirea și îndumnezeirea ca operă de ridicare a oamenilor care cred în comuniunea intimă cu Dumnezeu nu e decât extinderea relațiilor afectuoase dintre persoanele divine la creaturile conștiente¹⁴¹ (Stăniloae: 1996, p. 197).

Ca urmare, trebuie să ne putem aștepta ca relațiile perihoretice să se exprime între Iisus Hristos și persoanele umane într-un mod mai extins. Mai întâi, Iisus Hristos să fie în fiecare din aceștia: "Părinte drepte, lumea pe Tine nu te-a cunoscut, dar Eu Te-am cunoscut, și aceștia au cunoscut că Tu M-ai trimis și le-am făcut cunoscut numele Tău și-l voi face cunoscut, ca iubirea cu care M-ai iubit Tu să fie în ei și Eu în ei" (Ioan 17, 25 – 26). Invers însă, în mod simetric, atunci când persoanele umane sunt mântuite, relația perihoretică trebuie să implice că fiecare dintre acestea va fi la rândul său în El¹⁴². Or, aceasta înseamnă, în formula atribuită Sf. Irineu, „Dumnezeu S-a făcut om, ca omul să poată deveni dumnezeu”¹⁴³.

¹⁴¹ Nu voi reveni aici la exemplele lui Moltmann de extindere a aplicării ideii de perihoreză, mergând până la cazul în care se ajunge ca "Dumnezeu să fie toate în toți" (I Cor. 17, 28).

¹⁴² Omul ajunge să participe la firea dumnezeiască: cum scrie Apostolul Petru, "Binecuvântat fie Dumnezeu și Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, care, după mare mila Sa, prin învierea lui Iisus Hristos din morți, ne-a născut din nou, spre nădejde vie, spre moștenire nestricăcioasă și neîntinată și nevestejită, păstrată în ceruri pentru voi" (I Petru 1, 3 – 4).

¹⁴³ Citim în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*: pe om Dumnezeu îl "făcu soț și moștean și iubit fiu și-i dăruî de fu Dumnezeu și biruitor împărăției sale cei cerești, cum iaste scris și zice: «Fiți sfinți, cum sunt și eu sfânt, fiți Dumnezeu, cum sunt și eu Dumnezeu!»" (Neagoe Basarab: 2001, p. 24).

Desigur, nu e locul aici să discut pe larg despre mântuire și despre îndumnezeire, despre ceea ce se cheamă "urcușul duhovnicesc al creștinilor în Hristos". Am vrut numai să accentuez ce structură logică a relației de perihoreză este indusă în cazul de față.

Voi nota de asemenea următorul lucru. Faptul că logica perihorezei se poate extinde la cazul în care demografia mulțimii de referință cuprinde oameni (îi cuprinde doar pe unii dintre ei – cei "vrednici"; sau pe toți oamenii), noi oamenii putem spera la statutul de entități reflexive nu trebuie să fie surprinzător. Dimpotrivă, ține de Dumnezeirea însăși faptul că există o perihoreză antropică.

Un argument în acest sens se găsește în Maxim Mărturisitorul. După Maxim, faptul că Dumnezeu devine om și, totodată, omul devine Dumnezeu prin unire cu El face parte dintr-un "plan" divin cu semnificație ontologică. Spun deci: ține de logica perihorezei ca un caz al acesteia să fie reprezentat de unirea ipostatică și, de asemenea, ca un alt caz (extindere a logicii perihorezei ipostasurilor) să fie cel în care și oamenii obțin statul de entități reflexive, prin participarea la firea divină.

Cel ce a dat ființă întregii zidiri văzute și nevăzute, numai cu puterea voinței Lui, a avut înainte de toți vecii, deci înainte și de facerea lumii, un plan prea bun și negrăit în legătură cu ea. Iar aceasta a fost ca să se împreune El însuși, fără schimbare, cu firea oamenilor, prin unirea adevărată într-un ipostas și să unească cu Sine în chip neschimbat firea omenească. Aceasta pentru ca El să devină om, precum numai El a știut, iar pe om să-l facă Dumnezeu prin unire cu Sine. (Maxim Mărturisitorul: 2005; 22, pp. 94 – 95)

Plecând de aici, Maxim împarte veacurile în două mari epoci istorice. Prima cuprinde perioada până la care s-a împlinit lucrarea prin care Dumnezeu s-a făcut pe Sine om; în cursul

cele de-a doua "ne va arăta Dumnezeu bucuria covârșitoare a bunătații Lui, lucrând desăvârșit în cei vrednici îndumnezeirea" (p. 95). Iar această împărțire a istoriei creației ține de esența acesteia, nu e ceva care i s-a adăugat în mod contingent¹⁴⁴.

Voi încheia acest capitol cu o observație mai generală. Atunci când ideea de perihoreză a apărut prima dată în mod explicit în teologia creștină, la Ioan Damaschin, ea era strâns legată de discuțiile standard până atunci privind firea sau firile divinității. Abia atunci când logica perihorezei a fost deșțelenită, când rolul ei în înțelegerea comprehensivă a raporturilor intertreimice, a persoanei lui Iisus Hristos, a relațiilor dintre persoanele umane și divinitate s-a limpezit, abia atunci am putut să notăm faptul că perihoreza dislocă din locul lor concepte precum cel de atribute ori de fire (ousia), care au părut esențiale pentru a ne procura înțelegeri precum cele

¹⁴⁴ Structura argumentului lui Maxim Mărturisitorul privind "planul" dumnezeiesc, care încă de dinainte de creație a inclus atât întruparea, cât și procesul de mântuire și îndumnezeire a omului, este extrem de interesantă. Argumentul are un caracter teleologic și indică ideea că creația lumii de către Dumnezeu este constrânsă de aceste două condiții. Ele nu sunt însă exterioare lui Dumnezeu, nu exprimă limitări ale lui Dumnezeu, ci țin de "viața Treimii", de raporturile perihoretice din interiorul Treimii divine. Nu e greu de notat acum o analogie cu unul dintre argumentele discutate pe larg în cosmologia contemporană, privind validitatea așa-numitului principiu antropic. Principiul antropic în cosmologie are mai multe forme. Cea tare spune, în forma cea mai simplă, că universul trebuie să aibă acele proprietăți care permit ca viața conștientă să se dezvolte la un moment dat în istoria acestuia (Barrow, Tipler: 1986). În contextul pe care îl discutăm acum rolul proprietăților care constrâng universul existent pentru a permite viața este jucat de constrângerile privind întruparea lui Dumnezeu și, respectiv, de mântuire și îndumnezeire a omului. Costache (2013) leagă într-un mod interesant aceste teme de gândirea lui D. Stăniloae.

menționate. Colbul care se vede astăzi pe orice încercare de a face încă apel la astfel de concepte este greu de sters.

Ideea de perihoreză nu cade însă sub acest orizont. Ea reprezintă un alt cadru conceptual, care – față de cel standard, anterior – are cel puțin două avantaje. Primul este că oferă o înțelegere mai clară a, repet, relațiilor intertreimice, a persoanei lui Iisus Hristos, a locului omului în lume, fără a introduce însă complexități uneori inutile și greu de gestionat teoretic. Al doilea este că ea face ușor de înțeles statutul entităților reflexive, în dublul registru în care ele funcționează: ca entități în lume, dar și ca principiu al acesteia. E, de aceea, important să îi recunoaștem perihorezei nu doar meritele clarificatoare din punct de vedere teologic, ci și – mai presus de acest lucru – faptul că ea fundamentează un cadru conceptual distinct.

Capitolul 5:

Structura reflexivă a lumii sociale: perspectiva lui Marx

Într-un cunoscut pasaj din *Enciclopedia Științelor Filosofice. I. Logica*, Hegel dă un exemplu prin care încearcă să facă intuitiv rolul rațiunii în lume. Rațiunea, zice el, este sufletul lumii, îi este immanentă, este natura lumii, universalul ei. Ceea ce e universal este esența tuturor lucrurilor din lume. Anticii, zice el, exprimau acest lucru în mod simplu, atunci când afirmau, precum Anaxagora, că voûç-ul guvernează lumea¹⁴⁵.

Când vorbim despre un animal anumit, spunem: este un *animal*. *Animalul ca atare* nu poate fi arătat, ci întotdeauna numai un anumit animal. *Animalul* nu există, ci este natura universală a animalelor singulare, și fiecare animal existent este ceva mult mai concret, ceva concret, particularizat. Dar faptul de a fi animal, genul ca universal, aparține animalului determinat și constituie esențialitatea lui determinată. (Hegel: 2005, p. 70)

În lume nu există decât lucrurile particulare, concrete. Pe ele le putem "arăta", nu însă și universalul. El nu există în lume. Dar universalul trebuie admis, fiindcă este principiul tuturor lucrurilor. Știm acestea din întreaga tradiție care vine de

¹⁴⁵ Am discutat mai pe larg într-o notă anterioară înțelegerea pe care a dat-o Hegel filosofiei lui Anaxagora. Se vede totuși că în acest text Hegel are în minte o abordare deloc anaxagorică, ci mai degrabă una platoniciană.

la Platon și Aristotel. Acesta e modul în care obișnuim să gândim.

5.1. Practica: spre un alt cadru conceptual

Marx pleacă exact de aici. Există lucrurile concrete și există universalul, adică natura esențială a acestora. Or, în cercetările sale economice, el se confruntă cu o problemă dificilă. Atunci când analizează cum stau lucrurile în lumea reală el observă că ceva nu merge. Ceva nu e în concordanță cu această imagine a noastră despre lume și rațiunea ei. Când vrem să investigăm lumea reală (socială) se pare că acest cadru conceptual nu funcționează.

În acest capitol voi argumenta pe larg că, în mai multe contexte, Marx ajunge la concluzia că acest mod al nostru de conceptualizare, bazat pe distincția dintre universal și particular, dintre lucru și esența lui, nu e capabil să explice ce se întâmplă în lumea reală. El ia ca exemplu, care evidențiază cel mai clar această aporie, o practică pe care – cel puțin în lumea modernă – noi cu toții am experimentat-o: vânzarea și cumpărarea de mărfuri. În vremea lui Marx avea deja o veche tradiție ideea că, pentru a intra în procesul schimbului economic, o marfă trebuia să îndeplinească cel puțin următoarele două condiții: să aibă o "valoare de întrebuințare", adică să folosească la ceva, și de asemenea să aibă o valoare anumită, adică în schimbul cu alte mărfuri să însemne mai mult sau mai puțin¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Aici cel puțin două chestiuni esențiale sunt implicite. Prima: atunci când apar banii, dacă această valoare e totuna cu prețul mărfii. A doua: cum determinăm această valoare. În tradiția lui D. Ricardo, valoarea mărfii de dată de munca încorporată în ea pentru a o produce. Marx a formulat însă o corecție importantă teoriei ricardiene a valorii: pentru el valoarea trebuie căutată la nivelul agregat al producerii de mărfuri, deci al mărfii medii, iar nu la cel al fiecărei mărfi. "Corecțiile sale critice

Analizând schimbul de mărfuri, Marx arată că acest proces istoric duce inevitabil la selectarea dintre toate mărfurile a unei mărfi care funcționează întotdeauna ca echivalent general, ca bani. Bani au un statut cu totul special: pe de o parte, sunt ei înșiși o marfă; o marfă ca oricare alta, alături de celelalte mărfuri. Au și ei o valoare, determinată la fel ca în cazul celorlalte mărfuri¹⁴⁷. După cum trebuie să aibă și o valoare de întrebuințare – căci altminteri nu ar fi fost nevoie de ei și nu ar fi existat. Numai că valoarea lor de întrebuințare e de un tip cu totul diferit de valorile de întrebuințare ale celorlalte mărfuri. Valoarea lor de întrebuințare e aceea de a exprima valoarea celorlalte mărfuri: "în dezvoltarea formei valoare a mărfii, în ultimă instanță a formei ei bănești, deci a banilor, valoarea unei mărfi se manifestă în valoarea de întrebuințare a

privitoare la conceptul de muncă pot fi rezumate în următorul enunț: munca producătoare de valoare e mai degrabă abstractă decât concretă, mai degrabă simplă decât compusă, mai degrabă socială decât privată, mai degrabă necesară decât risipită" (Foley: 1986, p. 15)

Raportul dintre valoarea unei mărfi și prețul ei a stat în centrul multor controverse privitoare la teoria economică a lui Marx (Fine, Harris: 1979, p. 21). Ea poartă și un nume: problema transformării. Transformarea valorii în prețuri de producție are un dublu aspect: cantitativ (ce ecuații pot fi folosite pentru a produce un preț plecând de la o valoare) și calitativ (cum diferă valoarea de prețul mărfii). Fine și Harris subliniază că înțelegeri diferite ale acestei probleme reprezintă și înțelegeri diferite ale metodei de cercetare a lui Marx.

Nu voi discuta însă în cele ce urmează aceste chestiuni. Motivul este că aici mă interesează cu totul altceva: care e, după Marx, structura unui cadru conceptual potrivit pentru a analiza lumea mărfilor.

¹⁴⁷ Să presupunem că în cercetarea relațiilor de schimb facem apel la teoria valorii muncă. În acest caz, așa cum valoarea unei mărfi oarecare e dată, zice Marx, de timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea ei, la fel în cazul banilor de aur valoarea lor constă în mărimea timpului de muncă socialmente necesar pentru a produce acea cantitate de aur pe care ei cuprind.

alteia, adică în forma naturală a altei mărfi” (Marx: 1964, p. 400).

Așa stau lucrurile în lumea mărfurilor, atunci când schimbul devine generalizat. Să presupunem acum că avem o anumită marfă, 20 de coți de pânză. Ea poate fi schimbată cu un număr nedefinit de mărfuri. Avem deci: 20 de coți de pânză = 1 haină; = 10 pfunzi de ceai; = 40 de pfunzi de cafea; = 1 cuarter de grâu; = 2 uncii de aur; 1/2 tonă de fier; = x marfă A, în general. Marx (1966, p. 79) numește acest șir de ecuații ”forma relativă dezvoltată a valorii”. Dar să inversăm acum aceste ecuații. Avem:

1 haină	=	20 de coți de pânză
10 pfunzi de ceai	=	
40 de pfunzi de cafea	=	
1 cuarter de griu	=	
2 uncii de aur	=	
1/2 tonă de fier	=	
x marfă A	=	

Acest șir de ecuații e numit de Marx ”forma generală a valorii”¹⁴⁸ (p. 80).

Or, aceste ecuații spun cu totul altceva decât primele. Acum marfa particulară luată ca exemplu, pânza, apare ca formă de echivalent generală pentru toate celelalte mărfuri: ea este marfa în care se exprimă valoarea de întrebuințare a tuturor celorlalte mărfuri. Pânza funcționează în acest loc ca bani. Prin faptul că o altă marfă se raportează la ea pentru a exprima valoarea, pânza devine (în forma relativă dezvoltată a valorii) un echivalent individual. Dar tot așa, întrucât pânza este echivalent general pentru toate celelalte mărfuri, ea devine (în

¹⁴⁸ Marx tratează aici forma generală a valorii ca inclusă în ”forma dezvoltată generală”, întrucât este reciproca ei.

forma generală a valorii) un universal¹⁴⁹. O trăsătură cu totul deosebită a mărfii universale (în exemplul nostru, pânda; în general, banii) este aceea că ea "poate fi arătată", este și ea o marfă alături de celalte, în rând cu ele. Deși este universal, această marfă are în același timp trăsăturile particularului, ale lucrului concret.

La un moment dat Marx exprimă extrem de pertinent această idee ¹⁵⁰ . Formularea lui are și o evidentă tentă polemică ¹⁵¹ la adresa înțelegerii standard (platoniciano-aristotelice și, prioritar, hegeliene) a relației dintre universal și particular.

¹⁴⁹ Făcând apel la teoria valorii muncă, am spune mai departe: pânda devine materializarea universală a muncii umane abstracte, deci muncă universală.

Aceeași idee e formulată de Marx și în *Contribuții*: întrebarea care apare este cum e posibil ca un individual să exprime direct, nemijlocit, universalul.

Dar cum să înfățișăm nemijlocit ca timp de muncă general materializat o marfă deosebită, sau, ceea ce este același lucru, în ce mod să imprimăm nemijlocit timpului de muncă individual, materializat într-o marfă deosebită, caracterul generalității? (Marx: 1962, p. 35)

¹⁵⁰ Pasajul pe care îl indic mai jos este din prima ediție germană a *Capitalului*, volumul I, primul capitol. Acest capitol a avut o formă foarte diferită de cea pe care o cunoaștem din edițiile folosite azi. Nu știu însă ca textul lui să fi fost tradus în românește; voi apela la traducerea în engleză, din Albert Dragstedt, *Value: Studies By Karl Marx*, New Park Publications, London, 1976, pp. 7-40; la:

<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/commodity.htm>.

¹⁵¹ E posibil ca Marx să fi avut în minte textul citat mai sus din Hegel atunci când în prima ediție a *Capitalului* a dat acest exemplu inspirat din regnul animal. Legătura dintre cele două pasaje din Marx și Hegel este propusă în Arthur (2005). Autorul comentează: universalul care unește mărfurile este constituit de bani, iar în bani acest universal e pus ca un "lucru" alături de celelalte lucruri.

Este ca și cum, alături de și exterior leilor, tigrilor, iepurilor și tuturor celorlalte animale reale, care toate laolaltă, grupate în tipuri, specii, subspecii, familii etc. formează regnul animal, ar exista de asemenea *animalul*, încarnarea individuală a întregului regn animal. Un astfel de particular care conține în el însuși toate speciile real prezente ale aceleiași entități este un *universal* (precum *animal*, *zeu* etc.).

Adică: dacă potrivit schemei noastre conceptuale standard (vezi citatul din Hegel de mai sus) universalul este esențialul, dar nu există în lumea reală ca un lucru, nu poate fi deci "arătat", totuși în lumea reală (a schimburilor de mărfuri) universalul este alături de lucruri, este un lucru ca și ele (bani sunt și ei o marfă). În lumea mărfurilor, alături de mărfurile obișnuite există și marfa bani – ceea ce ar corespunde cu situația ca alături de animale să existe și animalul, nu ca universal, ci chiar ca particular. (Aș nota aici că această teză anaagorică a lui Marx este mai tare decât cea a lui Goethe, că planta originară *poate* fi văzută: Marx ar spune că aceasta *trebuie* văzută undeva. Banii sunt un rezultat necesar al schimbului.)

Marfa ca echivalent universal – și, ca un rezultat al procesului istoric, numai banii – este așadar pe de o parte o marfă particulară, pe de altă parte este valoarea de schimb (adică acel ceva care face schimbul posibil), adică o marfă generală, care, singură, "le reprezintă pe toate celelalte"¹⁵². Cu alte cuvinte,

¹⁵² Ceea ce înseamnă că trebuie să distingem între faptul că ceea ce e ideal este obiectiv și faptul că el este *in rebus*. Dimpotrivă, la Marx idealul este obiectiv, însă există alături de lucruri și de același gen cu ele (repet: este *iuxta res* și *inter res*).

reluând aici ideile formulate în capitolele anterioare, banii sunt o entitate reflexivă¹⁵³.

¹⁵³ În capitolele anterioare am accentuat asupra rolului pe care îl are metafora oglinzirii unei entități în alta pentru a înțelege mai bine ideea de perihoreză. La Marx oglinzirea este de asemenea prezentă. (Și nu exprimă doar o "speculație": în latinește "oglină" este *speculum*; iar "speculum" înseamnă și chip reflectat, imagine.) Ea este implicată în însăși ideea de schimb: căci acesta este posibil tocmai pentru că în el mărfurile într-un fel își oglindesc una într-alta valorile lor. Iată câteva texte explicite în acest sens din Capitalul, volumul 1 (Marx: 1966):

În forma de lucruri egale cu pânza, toate mărfurile apar acum nu numai identice din punct de vedere calitativ, ca valori în general, dar în același timp ca mărimi-valoare comparabile din punct de vedere cantitativ. Pentru că mărfurile își oglindesc mărimile valorilor lor în unul și același material, în pânză, aceste mărimi ale valorilor se oglindesc în mod reciproc. (p. 81)

Valoarea unei mărfi, de pildă a pânzei, este exprimată acum în nenumărate alte elemente din lumea mărfurilor. Orice alt corp-marfă devine o oglindă a valorii pânzei. (p. 77)

Prin intermediul raportului valoric, forma naturală a mărfii B devine, așadar, forma valorii mărfii A, sau corpul mărfii B devine oglinda valorii mărfii A. Prin faptul că marfa se raportează la marfa B ca un corp-valoare, ca materializare a muncii omenești, ea face din valoarea de întrebuințare B materialul propriei sale expresii a valorii (pp. 67 – 68).

Adaug aici o observație. Cred că textele lui Marx au o miză adâncă, nu constau în simple metafore. De pildă, să ne uităm la nota pe care o face Marx la cel de-al treilea text pe care l-am indicat mai sus (de la pp. 67 – 68):

Într-un anumit fel, cu omul se întâmplă același lucru ca și cu marfa. Deoarece nu vine pe lume cu o oglindă în mână și nici ca filozof fichtean, pentru care „Eu sunt eu”, omul se oglindește mai întâi în alt om. Numai raportându-se la omul Pavel ca la un semen al său, omul Petru se raportează la sine însuși ca om. În felul acesta însă și Pavel îi apare în întregime, în toată

Cu aceasta, să intrăm în detalii.

5.2. Deducția banilor

În această secțiune voi descrie într-o formă foarte simplă argumentul lui Marx, bazat pe ideea de formă valoare, că banii apar cu necesitate în procesul schimbului de mărfuri. Ceva mai jos voi reveni asupra acestui argument și îl voi privi ceva mai critic.

Dezvoltarea formei generale a valorii

Marx pornește de la ideea de marfă. Aceasta reprezintă modul elementar în care se prezintă averea: "La prima vedere, averea burgheză apare ca o uriașă îngrămădire de mărfuri, iar fiecare marfă în parte – ca existență elementară a acestei averi. Orice marfă însă se înfățișează sub un dublu aspect: ca valoare de întrebuințare și ca valoare de schimb" (1962, p. 15). Valoarea de întrebuințare a unei mărfi e dată de felul în care ea răspunde unei nevoi omenești. Am nevoie de grâu pentru a mă hrăni și de

corporalitatea sa paveliană, ca formă de manifestare a genului om. (p. 67n)

Aici nu e doar ideea că omul este ființă socială (vezi celebra teză a 6-a *ad Feurbach*: "esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale" – Marx: 1958, p. 6). Avem, mai mult, o idee asemănătoare celei expuse în pasajul din prima ediție a *Capitalului*, amintit mai devreme, în care Marx arată că banii funcționează simultan ca un particular și ca un universal. Căci omul Pavel apare pentru omul Petru nu numai ca singular, ca o corporalitate concretă, ci și ca universal, ca manifestare a genului uman. Pavel e în raport cu fiecare alt om o entitate reflexivă. Ceea ce înseamnă că orice om funcționează în mod reflexiv atunci când interacționează cu orice alt om. Dar dacă omul e prin natura sa o ființă socială înseamnă că este esențial ca fiecare individ uman să fie înțeles ca funcționând reflexiv.

haine pentru a mă îmbrăca, de o sanda pentru a mă încălța etc. Valoarea de întrebuințare a unui lucru se exprimă deci în folosirea în sens propriu¹⁵⁴ a acestuia. Valoarea de întrebuințare apare – cel puțin în acest stadiu al analizei – ca o proprietate a unui lucru. Așadar, ea este într-un sens o proprietate nu socială, ci naturală a lucrului¹⁵⁵. Cu totul altfel stau lucrurile atunci când avem în vedere valoarea de schimb a unui lucru. Aceasta este comparativă: "Valoarea de schimb apare înainte de orice ca raport cantitativ, în care valori de întrebuințare sunt schimbate una contra celeilalte. Într-un astfel de raport ele constituie aceeași mărime de schimb" (p. 16). Valoarea de schimb a unui lucru apare atunci când el nu este un oarecare lucru, ci e propriu-zis marfă, fiindcă el iese din sfera producției și

¹⁵⁴ Expresia "în sens propriu" vine de la Aristotel (2001, 1257a; p. 15). Marx citează acest pasaj din *Politica*. În el Aristotel construiește distincția dintre folosirea în sens propriu a unui lucru și folosirea lui în sens impropriu. O încălțăminte e folosită în sens propriu atunci când e purtată și în sens impropriu atunci când e schimbată. Marx vede aici distincția dintre valoarea de întrebuințare și cea de schimb.

Cred însă că Marx avea în vedere și modul în care Hegel înțelegea valoarea și valoarea de întrebuințare (Hegel e și el citat la un moment dat în capitolul 2 al *Capitalului* – 1966, p. 106n): "întrebuințarea este această realizare a nevoii mele, prin schimbarea, distrugerea, consumarea lucrului, a cărui natură dependentă este revelată prin aceasta și care astfel își îndeplinește destinația lui" (Hegel: 1969, p. 85). Pe de altă parte, lucrul poate fi comparat cu alte lucruri care satisfac alte nevoi; astfel, "această universalitate a lui, a cărei determinație simplă reiese din particularitatea lucrului, în felul că se face totodată abstracție de această calitate specifică, este valoarea lucrului, prin care adevărata sa substanțialitate este determinată și este obiect al conștiinței" (p. 89). Ideea pe care o scoate în evidență Hegel, că valoarea de întrebuințare ține de particularitatea mărfii, în timp ce valoarea ei ține de universalitatea acesteia, este preluată și susținută de Marx.

¹⁵⁵ Voi reveni asupra acestei chestiuni atunci când, mai jos, voi discuta punctul (2c) al caracterizării banilor ca marfă.

consumului personal și este oferit la schimb ¹⁵⁶. Ea cere raportarea lucrului la alte lucruri – a unei mărfi la alte mărfi.

Marx adaugă însă aici încă ceva. Așa cum știm, el a admis principiile de temelie ale teoriei lui D. Ricardo a valorii muncă. Acest raport de schimb în care stau între ele mărfurile derivă din aceea că ele sunt "un rezultat al forței vitale cheltuite de om, muncă materializată. Ca materializare a muncii sociale, toate mărfurile sunt cristalizarea uneia și aceleiași unități" (p. 17) – anume munca omenească sau, dacă facem apel la măsura ei, timpul de muncă necesar pentru producerea lor. Această idee vom vedea că joacă un rol hotărâtor în dezvoltarea argumentului lui Marx.

Putem identifica așadar o marfă A cu o pereche (uv_A, v_A) , unde uv_A este valoarea de întrebuințare a mărfii A, iar v_A este valoarea acesteia. De exemplu, să presupunem că A e o marfă care constă din 20 coți de pânză. Ea se poate schimba cu o alta marfa $B = (uv_B, v_B)$, care constă din 1 haină. Ca să aibă loc schimbul, între ele trebuie să existe relația (forma simplă a valorii – Marx: 1966, p. 63):

$$A = B, \text{ adică } (uv_A, v_A) = (uv_B, v_B) \quad (1)$$

Or, uv_A și uv_B sunt diferite, ele nu pot fi nicidecum identice. Valoarea de schimb a grâului nu este în nici un fel aceeași cu valoarea de schimb a unei sandale, nici a unei cantități de pânză cu cea a unei haine. Identitatea poate exista doar între v_A și v_B . Așadar, (1) spune că:

$$A = B: (uv_A, v_A) = (uv_B, v_B), \text{ adică } v_A = v_B \quad (1^*)$$

¹⁵⁶ Dată fiind această caracteristică a valorii de schimb, ea nu poate fi analizată de științele naturii; valoarea de schimb este conceptul central al economiei politice.

Pentru a fi mai clari în indicarea rolului exact pe care îl are relația "=", sa scriem Sch(A, B) pentru: A e schimbat cu B.

Marx face în acest loc o observație fundamentală: în schimbul care se face, cele două marfuri nu au un rol simetric. Ideea este ușor de urmărit. Când marfa A este schimbată cu B, valoarea de schimb a lui A este pusă într-un anumit raport cu valoarea de întrebuințare a lui B. Anume, acest raport înseamnă că valoarea de schimb a lui A este exprimată în valoarea de întrebuințare a lui B. Când de exemplu spunem că 1 cot de pânză valorează 2 pfunzi de cafea, aceasta înseamnă că valoarea de schimb a pânzei este exprimată în valoarea de întrebuințare a cafelei (Marx: 1962, p. 27). Așadar, în ecuația de mai sus pentru A contează v_A , nu însă și uv_A (adică ea nu e relevantă în analiză, e doar presupusă ca ceva exterior schimbului), însă pentru B contează atât valoarea ei de întrebuințare uv_B cât și v_B . Când schimb o marfă a mea A cu o alta, valoarea de întrebuințare a lui A nu contează pentru mine, ci numai valoarea ei de schimb; dar marfa cu care o schimb, B, contează pentru mine atât ca valoare de întrebuințare, fiindcă am nevoie de ea, cât și ca valoare de schimb, căci o schimb într-un anumit raport cu A.

Pentru mine, aceasta înseamnă că în ecuația de mai sus de fapt uv_A trebuie ținută constantă, dar valoarea de întrebuințare uv_B a lui B e o variabilă x , fiindcă schimbul trebuie asumat ca posibil pentru o multitudine de mărfuri, fiecare cu propria ei valoare de întrebuințare. Cu alte cuvinte, relația (1) spune ceva de genul:

$$(uv_A, v_A) = (x, v_B); v_A = v_B = v \quad (2)$$

Expresia (2) anunță că în schimbul lui A cu B valoarea de schimb a lui A se exprimă în valoarea de întrebuințare a lui B.

Evident, dacă acum vreau să spun simetric că $B = A$, voi avea:

$$(uv_B, v_B) = (x, v_A); v_B = v_A = v \quad (3)$$

ceea ce e cu totul altceva decât (1). În ce constă diferența vom vedea imediat.

Dacă acum în (2) variabilei x i se dau diferite valori (iar acest lucru trebuie să fie posibil, dacă asumăm că schimbul este posibil), obținem

$$\begin{aligned} A = (uv_A, v_A) &= (uv_B, v_B) \\ &= (uv_C, v_C) \\ &= (uv_D, v_D) \\ &= (uv_E, v_E) \\ &\dots \end{aligned} \quad (4)$$

adică forma relativă dezvoltată a valorii (Marx: 1966, p. 79). Această formă este necesară, fiindcă exprimă nu un schimb particular, ci posibilitatea generală a schimbului. Trebuie să luăm în considerare nu doar o marfă, cu valoarea ei de întrebuințare și cu valoarea ei, ci toate mărfurile care au aceeași valoare, dar cu valori de întrebuințare diferite. Marx argumentează că aceste forme ale valorii arată că cele două aspecte ale mărfii – valoarea de întrebuințare și valoarea – sunt distincte între ele: valoarea unei mărfi este "ceva distinct de propria ei valoare de întrebuințare sau de corpul ei" (p. 80).

Dacă la fel ca în cazul relației dintre (1) și (3) construim ecuațiile:

$$\begin{aligned} (uv_B, v_B) &= (uv_A, v_A) = A \\ (uv_C, v_C) &= \\ (uv_D, v_D) &= \\ (uv_E, v_E) &= \\ &\dots \end{aligned} \quad (5)$$

vom obține ceva cu totul diferit de (4) – ceea ce Marx numește forma generală a valorii (p. 80).

Să vedem ce. (Și ce consecințe are această analiză.) Din (2) conchidem că relația de schimb între A și B este o funcție de valoarea de întrebuințare a lui A, de valoarea comună v a celor două marfuri și de o variabilă x . Ca urmare, să exprimăm pe (5) astfel:

$$\text{Sch}(A, B) = f(uv_A, v, v, x) \quad (6)$$

(Notă: valoarea v apare de două ori în (6), o dată pentru ca plecăm de la A, a doua oară pentru ca plecăm de la B; dar dacă accentul nu cade pe v , putem să o scriem o singură dată. Cum vom vedea însă, există și situații în care e nevoie să scriem de două ori pe v .) Adică, uv_B e doar semnul schimbului și deci e ceva variabil. Asta spune că în cadrul schimbului marfa B joacă un alt rol decât marfa A – adică B nu contează ca marfă particulară, ci doar ca indiciu al unui mediu de schimb. Acest lucru se vede în (6): în $f(uv_A, v, v, x)$ să luăm primele două componente – care exprimă pe A – și să scriem:

$$\text{Sch}(A, B) = f(A, x) \quad (6^*)$$

Cu alte cuvinte schimbul dintre cele două mărfuri depinde doar de A și de luarea în considerare a faptului că ambele mărfuri sunt valori de întrebuințare. Ceea ce cred că exprimă (6*) este tocmai forma dezvoltată a valorii¹⁵⁷, anume pe (4).

Să privim acum cu maximă atenție la (5). Să notăm mai întâi că uv_A rămâne la locul său. E vorba mereu de aceeași

¹⁵⁷ Nu am ajunge însă la ceva relevant dacă am încerca să aplicăm aceeași procedură în cazul ecuației (3) pentru a face un transfer către (5). Căci am obține din (3), într-un mod analog:

$$\text{Sch}(B, A) = f(uv_B, v, v, x) = f(B, x)$$

deci nimic în plus față de (6*).

valoare de întrebuințare (de cei 20 de coți de pânză), pe care o luăm ca dată. În (5) se mai întâmplă însă ceva. Mai întâi, fiecare dintre valorile de întrebuințare uv_B , uv_C , ... nu mai e relevantă ca atare. Din fiecare sunt abstrase "toate formele concrete și însușirile utile ale muncilor reale" (vol 23, p. 82). Avem doar ceea ce e comun lor (aici intervine ingredientul specific teoriei valorii muncă), anume faptul că fiecare marfă B, C etc. e cheltuire de forță de muncă omenească.

Cum vom vedea, acest aspect va fi foarte important pentru pașii ulteriori ai argumentului lui Marx. Aici însă cred că trebuie să accentuăm pe altceva. Anume, în forma generală a valorii (5) nu ne oprim la a compara cu cei 20 de coți de pânză o sau altă marfă. Dimpotrivă, trebuie să luăm în considerare toate schimburile care sunt posibile – adică *toată lumea mărfurilor*. Cum scrie Marx: "forma generală a valorii ia naștere numai ca operă comună ¹⁵⁸ a întregii lumi a mărfurilor" ¹⁵⁹ (1966, p. 81). Trebuie presupuse aici toate

¹⁵⁸ Această "operă comună" e rezultatul unei acțiuni spontane a (tuturor) celorlalte mărfi. Desigur că, punând astfel problema, este lăsată în umbră o întrebare esențială: cum se face că oamenii care posedă și schimbă mărfurile acționează spontan în același sens? Altfel zis, cum se explică acțiunea lor colectivă pentru a produce un bun public? (Căci banii sunt, așa cum se poate vedea cu ușurință, un bun public.) Marx, din păcate, nu ia în discuție această întrebare, care, la fel, e lăsată laoparte de mulți alți autori. De pildă, Clower (1977): după el, "e ușor să se explice cum apar piețe organizate prin funcționarea forțelor economice naturale; aici nu e nimic misterios, cu excepția, poate a «instinctului de a face troc și de a schimba un lucru cu altul» al lui Adam Smith". Dar cum apar banii? După Clower, "dacă există o marfă care e deja un obiect comun de schimb care are costuri de depozitare mai mici decât toate sau decât cele mai multe alte mărfuri, atunci un individ rațional va alege să obțină și să dispună de acest bun în virtual toate tranzacțiile de schimb". Întrebarea e totuși cum actorii raționali vor ajunge cu toții să se comporte exact la fel, alegând aceeași marfă și producând astfel un bun public.

¹⁵⁹ Marx formulează în general această idee spunând că avem a face cu caracterul social al schimbului. Termenul "social" e astfel numai o

celelalte mărfuri, cu alte cuvinte lumea mărfurilor luată în întregime¹⁶⁰. Pânza, zice Marx, reprezintă în această ecuație valorile tuturor mărfurilor.

Să scriem: $UV = \{uv: (uv, v) = (uv_A, v)\}$. Adică, UV este mulțimea tuturor valorilor de întrebuințare a mărfurilor care au valoarea v . Atunci din (6), substituind pe x cu UV, vom obține

$$\text{Sch}(UV, A) = f(UV, v, v, uv_A) = f(UV, v, uv_A) = f(UV, A) \quad (7)$$

Această ecuație spune că, în procesul schimbului, marfa A nu se raportează la o alta particulară, la B să zicem, ci la toată lumea mărfurilor. În expresia (7) pânza, adică A, este forma de echivalent pentru toate celelalte mărfuri.

prescurtare pentru faptul că e nevoie de apelul nu la fragmente ale lumii mărfurilor, ci la aceasta luată ca întreg:

Devine astfel evident că valoarea (Wertgegenständlichkeit) mărfurilor, nefiind decât „existența socială” a acestor obiecte, nu poate să fie exprimată decât prin ansamblul raporturilor lor sociale, că forma valorii lor trebuie să fie, așadar, o formă valabilă din punct de vedere social. (Marx: 1966, p. 81)

¹⁶⁰ Există multe locuri în textele lui Marx care formulează aceeași idee. Iată două, pe care le găsim în *Bazele criticii economiei politice*:

Raportul produsului față de sine însuși ca valoare de schimb devine raportul său față de banii care există alături de el sau raportul tuturor produselor față de banii existenți în afara lor. (Marx: 1972, p. 82)

Necesitatea unor bani distincți de timpul de muncă se datorește tocmai faptului că cuantumul timpului de muncă trebuie să fie exprimat ... în toate mărfurile deopotrivă și deci într-o singură marfă particulară care le reprezintă pe toate celelalte. (pp. 102 – 103)

Aici accentul cade pe faptul că e luată în considerare ”întreaga” lume a mărfurilor, că avem în vedere ”toate” mărfurile.

Suferințele echivalentului general

În acest moment în analiză am făcut loc echivalentului general al tuturor mărfurilor – în exemplul nostru, acești 20 de coți de pânză. Dar, arată Marx, (7) cuprinde cel puțin două dificultăți. Prima: în termeni moderni, aş zice că (7) e nepredicativă. Aceasta în sensul că în $f(UV, A)$ apelul la UV presupune şi apelul la marfa A însăşi; căci pentru a construi mulţimea UV trebuie să luăm în considerare toate mărfurile, inclusiv pe A. Merită notat că Marx formulează această dificultate în termeni pe care un logician modern i-ar recunoaşte imediat:

marfa care figurează ca echivalent general este exclusă din forma relativă unitară şi deci generală a valorii lumii mărfurilor. Dacă pânza, adică o marfă oarecare, aflată în forma de echivalent general, ar participa în acelaşi timp şi la forma relativă generală a valorii, ea ar trebui să-şi servească ei însăşi ca echivalent. În acest caz am avea : 20 de coți de pânză = 20 de coți de pânză, adică o tautologie în care nu este exprimată nici valoarea şi nici mărimea valorii. (Marx: 1966, p. 83)

Cu alte cuvinte, în (7), adică în definirea lui UV, presupunem ceea ce abia trebuia să arătăm, anume că marfa A funcţionează cu un statut special.

A doua dificultate este aceea că (7) pare să ceară imediat să putem generaliza. Nu există niciun motiv pentru ca numai o marfă să fie în situaţia de echivalent general. Marfa A ar trebui să poată fi oricare (căci am început pur şi simplu cu un exemplu de felul în care se face schimbul de mărfuri), adică ar trebui să putem trece de la $f(UV, v, uv_A)$ la $f(UV, v, x)$. Or, punctează Marx, acest lucru nu este posibil, fiindcă ”nu se poate concepe ... că toate mărfurile pot deveni simultan obiectul unui schimb, tot

așa cum nu se poate concepe că toți catolicii pot deveni papi” (p. 83n). Marx explică ceva mai jos, în următorul capitol din *Capitalul*, de ce nu e posibil ca orice marfă oarecare să funcționeze întotdeauna ca echivalent general:

Dacă privim lucrurile mai de aproape, vedem că pentru fiecare posesor de marfă orice marfă străină are rolul de echivalent special al mărfii lui, de aceea marfa lui are rolul de echivalent general al tuturor celorlalte mărfuri. Întrucât însă toți posesorii de marfă fac același lucru, nicio marfă nu este echivalent general, deci mărfurile nu posedă nici forma relativă generală a valorii, în care ele s-ar echivala ca valori și ar putea fi comparate ca mărimi-valoare. Așadar, ele nu stau față în față ca mărfuri, ci pur și simplu ca produse sau ca valori de întrebuințare. (p.101)

Acum intervine un pas crucial al argumentului lui Marx. Anume, zice el, schimbul se poate face doar comparativ cu o a treia marfă: ”circulația mărfurilor, în cadrul căreia posesorii de mărfuri își schimbă propriile produse pe diferite alte produse și le compară unele cu altele, nu are loc niciodată fără ca diferitele mărfuri ale diferiților posesori să nu fie schimbate pe o a treia marfă și comparate cu ea ca valori (p. 103). Această a treia marfă sunt banii.

Accentuez, banii sunt o a treia marfă care intervine în orice schimb. De aceea, pentru a înțelege felul în care funcționează ei, trebuie să putem caracteriza banii ca o marfă. Adică ei trebuie analizați ca având o valoare de întrebuințare și o valoare¹⁶¹.

Marfa bani

¹⁶¹ Deducția pe care o am aici în vedere este cea a banilor ca marfă. Mă voi referi sumar la banii care nu sunt mărfuri (bani fiat sau bani credit) într-una din notele de mai jos.

Nu voi accentua mult asupra valorii banilor, fiindcă nu această chestiune este centrală în analiza din această secțiune. Voi spune, într-o formulare preliminară, că valoarea banilor (e vorba de banii din metale prețioase, aur și argint) poate fi definită tot în cadrul teoriei valorii muncă¹⁶²: valoarea lor este dată de timpul de muncă cheltuit pentru producerea materialului din care sunt făcuți banii¹⁶³. Care este însă valoarea de întrebuințare a mărfii bani?

¹⁶² Referindu-se la un text din N. W. Senior, Marx notează: "Valoarea lor depinde de cantitatea de aur și de argint ce se obține direct sau indirect din țările posesoare de mine, în schimbul unei anumite cantități de muncă" (Marx: 1972, p. 123).

¹⁶³ Natura materială a mărfii care funcționează ca bani este în esență irelevantă pentru scopurile în care ei sunt folosiți. McCulloch (1864, p. 78) sistematizase astfel condițiile pe care trebuie să le îndeplinească materialul din care sunt produși banii:

chiar dacă nu e indispensabil, este cel puțin foarte dezirabil ca marfa aleasă să servească drept bani trebuie 1) să fie divizibilă în părți foarte mici; 2) să nu se deterioreze dacă e păstrată o perioadă indefinită; 3) întrucât trebuie să posede o valoare mare într-un volum mic, să permită să fie transportată dintr-un loc într-altul; 4) o cantitate de bani de o anumită greutate trebuie să fie egală întotdeauna, în magnitudine și calitate, cu orice altă cantitate de bani de aceeași greutate; și 5) valoarea ei să fie constantă în raport cu alte mărfuri, sau să varieze foarte puțin.

Să presupunem că am fi trăit pe o altă planetă, pe care există un minereu care, mai mult decât aurul și argintul, are aceste cinci proprietăți. Atunci acel minereu ar fi mult mai potrivit pentru a fi ales să servească drept bani.

Aceste condiții erau cunoscute de mult timp economiștilor. La Montesquieu, de pildă, găsim (într-un loc pe care de altfel Marx îl citează în *Capitalul*) următorul text:

Caracterizarea pe care o dă Marx banilor ca marfă are doi pași. Primul constă în a argumenta că banii sunt o marfă de sine stătătoare, alături de celelalte mărfuri. Al doilea pas constă în a arăta că banii sunt o marfă specială, care are capacitatea de a da seamă de toatele celelalte; care funcționează nu numai ca particular, ci și ca universal, ca principiu al lumii mărfurilor. Voi distinge în acest al doilea pas ar argumentării lui Marx trei momente, trei subpași:

- a) plecând de la faptul că banii apar odată ce întreaga lume a mărfurilor e luată în considerare, Marx arată că valoarea de întrebuințare a banilor este diferită ca natură de valoarea de întrebuințare a celorlalte mărfuri. Dar Marx nu rămâne la această teză negativă. El argumentează că
- b) această valoare de întrebuințare poate fi identificată cu valoarea de schimb. Ca urmare,
- c) banii rezolvă astfel contradicția dinăuntrul fiecărei mărfi, dintre caracterul lor natural (dat de valoarea de întrebuințare) și cel social (dat de valoare): căci valoarea de întrebuințare a banilor este ea însăși socială.

Banii ca marfă.

Primul pas al în construirea poziției lui Marx constă în a susține că banii sunt o marfă de sine stătătoare – una dintre

Moneda este un semn care poate să reprezinte valoarea oricăror mărfuri. Se folosește un oarecare metal pentru ca semnul să fie durabil, să se uzeze puțin prin întrebuințare și pentru ca să fie susceptibil de multe divizări fără să se distrugă. Se alege un metal prețios, pentru ca semnul să poată fi transportat cu ușurință. Metalul este foarte potrivit ca să fie o măsură comună, pentru că monedele de metal pot fi reduse cu ușurință la același titlu. (Montesquieu: 1970, cartea XX, capitolul II, p. 85)

La fel, un loc clasic este Smith (2011, pp. 92 și urm.).

mărfurile care există¹⁶⁴. Evidența textuală în sprijinul acestei susțineri este copleșitoare¹⁶⁵. În acest pas e evidențiat ce au banii în comun cu mărfurile. Banii sunt o marfă alături de celelalte mărfuri. Ei nu sunt doar semne, fantome, entități lipsite de consistență reală (materială), ci pot fi văzuți, atinși ca orice altă marfă. Ei exprimă, e adevărat, avuția; dar nu fac aceasta în sens abstract, ci cât se poate de material:

Forma socială a avuției există ca obiect în afara ei¹⁶⁶.
(Marx: 1973, p. 118)

Setea de îmbogățire, spre deosebire de pasiunea pentru avuție naturală concretă sau pentru valori de întrebuințare, ca veșminte, podoabe, cirezi etc., este posibilă numai atunci când avuția generală ca atare se individualizează într-un obiect special și de aceea poate fi păstrată sub forma unei mărfi anumite. (Marx: 1962, p. 121)

¹⁶⁴ Marx insistă asupra teoriei banilor-marfă, chiar dacă, evident, el era conștient de existența unor forme ale banilor care nu sunt mărfuri (banii credit sau banii "fiat" emiși de guvern și care astăzi sunt în fiecare țară mediul unic comun de schimb: dolarii în SUA ori euro în atâtea țări din UE, ba chiar leii în România). Care e relația dintre aceste forme marfă și non-marfă ale banilor? Unii autori argumentează că teoria lui Marx e, până la urmă, greșită: a înțelege cum funcționează banii cere eliberarea de "stafia aurului" (Lavoie: 1986). Într-adevăr, problema raportului dintre valoarea banilor și cea încorporată în marfa bani (aurul) nu este deloc simplă (v. Foley: 1986). Alți autori consideră că – la fel cum banii au apărut ca un rezultat (spontan, ba chiar implacabil) al funcționării schimbului, tot așa s-ar putea arăta că "rădăcinile banilor non-marfă, fiat și credit, se găsesc în natura și funcțiile banilor marfă. Realizarea funcțiilor banilor încurajează dezvoltarea formei bani, ducând la apariția mai multor tipuri de bani non-marfă" (Lapavitsas: 2000, p. 632; argumentul e dezvoltat de asemenea în Itoh, Lapavitsas: 1999)

¹⁶⁵ Vezi Moseley (2005) pentru analize complexe în acest sens.

¹⁶⁶ Marx consideră că această situație e o expresie a faptului că "producția, ca producție socială, nu este supusă realmente controlului social"; existența banilor ca ceva exterior celorlalte mărfuri are deci un caracter istoric.

Poziția după care banii sunt o marfă de sine stătătoare e susținută de Marx în toate lucrările¹⁶⁷ sale, inclusiv în Capitalul III, unde analizează sistemul de credit, iar banii apar în acest context într-o capacitate cu totul diferită. Potrivit lui Marx, în societatea capitalistă¹⁶⁸ forma socială a averii există ca obiect în afara producției (1973, p. 118); ”sistemul bancar arată că banii nu sunt de fapt decât o expresie specială a caracterului social al muncii și al produselor ei, care însă, fiind în contradicție cu baza producției private, trebuie să apară întotdeauna, în ultimă instanță, ca un lucru, ca o marfă specială alături de alte mărfuri” (p. 151).

Există cel puțin două modalități de a argumenta că banii sunt o marfă. După Germer (2005), prima este pur

¹⁶⁷ În Marx (1964, p. 390) – lucrarea a fost scrisă foarte târziu, în 1880 – el afirmă din nou, cu claritate: ”suma valorilor tuturor mărfurilor nu numai că rămâne aceeași, dar nu se schimbă nici în expresie bănească dacă banii sunt socotiți drept marfă”.

¹⁶⁸ Pentru Marx situația este cu totul diferită într-o societate comunistă. Acolo banii nu ar mai fi o marfă de sine stătătoare, iar producția coordonată ar face ca schimbul să nu mai trebuiască să fie mediat de o a treia marfă. În producția colectivă (comunistă) munca se determină nemijlocit ca bani, căci ea e în mod nemijlocit muncă generală (Marx: 1972, p. 107). Banii în acest caz vor fi suprimați; dar nu în sensul de a reveni pe o treaptă mai de jos a producției (la troc, de pildă), ci în acela de a ”trece pe o treaptă superioară, pe care valoarea de schimb n-ar mai fi prima determinație a mărfii, deoarece munca generală, al cărei reprezentant este ea, n-ar mai apărea doar ca muncă privată mijlocită social” (1972, p. 148). Suprimarea banilor este generalizarea lor. Orice marfă va putea funcționa ca bani. Orice marfă va avea atunci trăsături reflexive.

O consecință ceva mai generală, plecând de aici, este următoarea. Pentru Marx preferința pentru comunism – cel puțin atunci când avem în vedere contextul unor analize ca cea de față – era teoretică, nu ideologică. Comunismul îi apărea ca o stare de lucruri care decurgea logic din mecanismele economiei; el este ”dedus”, tot așa cum banii pot fi deduși din funcționarea economiei.

tehnică: banii funcționează ca mijloc de măsurare, tot așa cum metrul etalon sau kilogramul etalon funcționează ca măsuri ale proprietăților naturale ale lucrurilor. Dacă luăm două corpuri și

le punem pe amîndouă în balanță, vedem, într-adevăr, că sub raportul greutateii ele sînt identice și că deci, într-o proporție determinată, ele au aceeași greutate. Așa cum corpul fierului ca măsură de greutate reprezintă, în raport cu căpățâna de zahăr, numai greutate, tot așa în expresia noastră de valoare corpul hainei nu reprezintă, în raport cu pânza, decît valoare¹⁶⁹ (Marx: 1966, p. 72)

Potrivit acestui argument, banii nu sunt mai mult sau altceva decît aceste măsuri etalon – care și ele stau alături de corpurile măsurate¹⁷⁰.

Cel de-al doilea argument al lui Marx că banii trebuie să fie o marfă de sine stătătoare este teoretic: teoria lui Marx¹⁷¹

¹⁶⁹ Mai devreme, în *Bazele criticii*, Marx (1974, p.100) argumentase de asemenea că timpul de muncă este măsura naturală a valorii: "În măsura în care produsul are o măsură pentru sine, aceasta este măsura naturală, măsura lui ca obiect natural: greutate, lungime, volum etc., măsura utilității lui. Dar ca rezultat sau ca ființare în repaus a forței care l-a creat, produsul nu se poate măsura decît cu măsura acestei forțe înseși. Măsura muncii este timpul. Numai pentru că sînt *muncă*, produsele pot fi măsurate cu măsura muncii, cu timpul de muncă, sau cu cuantumul muncii cheltuite pentru producerea lor".

¹⁷⁰ Impresia mea este că lui Marx argumentul nu îi pare foarte pertinent. El adaugă imediat: "Aici însă analogia încetează. În expresia greutateii căpățânii de zahăr, fierul reprezintă o proprietate naturală comună ambelor corpuri, greutatea lor, - în timp ce în expresia valorii pânzei, haina reprezintă o proprietate supranaturală a ambelor obiecte: valoarea lor, ceva pur social." Nici Germer, nici Foley (1986) nu acordă însă atenție acestei observații. Cred că este greșit, fiindcă astfel nu e văzută trăsătura specială a banilor, aceea de a omogeniza valoarea și valoarea de întrebuințare, care ambele sunt sociale în cazul banilor.

cere ca banii să apară în cursul schimburilor¹⁷². Un text în care Marx este cât se poate de explicit în acest sens este următorul:

Ca obiect [de schimb], marfa trebuie să posede acest caracter general, care contrazice particularitatea ei naturală. Această contradicție poate fi rezolvată numai prin materializarea ei înseși, adică printr-o dublă afirmare a mărfii: o dată sub forma ei naturală, nemijlocită, iar a doua oară sub forma ei mijlocită, ca bani, ceea ce se poate obține numai atunci când o marfă particulară devine, ca să spunem așa, substanța generală a valorilor de schimb, sau atunci când valoarea de schimb a mărfurilor este identificată cu o substanță particulară, cu o marfă particulară, diferită de toate celelalte. (Marx: 1972, p. 103)

Marx formulează cu claritate ideea că banii reușesc să facă posibil schimbul (în jargon hegelian: să suprimă contradicțiile inerente mărfii) fiindcă sunt "reflexivi": ei funcționează atât ca marfă oarecare, cât și ca marfă specială – apar atât ca particular cât și ca general. Când apar ca marfă particulară, ei permit intrarea mărfii în circuitul schimbului, o identifică prin aceea că ea are o valoare de întrebuințare. Când apar ca marfă generală, banii – ca "substanță generală a valorilor de schimb" –

¹⁷¹ E important de notat aici că necesitatea ca banii să fie marfă privește economia de schimb, nu în particular economia capitalistă.

¹⁷² Marx formulează, în diverse locuri din *Capitalul* și din *Bazele criticii*, mai multe deducții ale banilor. Iată una dintre acestea (o reconstruiesc pornind de la Marx: 1972, p. 76): (1) valoarea mărfii este distinctă de marfa propriu-zisă; (2) valoarea este capacitatea specifică de schimb a mărfii; (3) ca valoare, marfa nu se află în niciun raport calitativ specific cu celelalte mărfuri; "în ea sunt stinse toate proprietățile ei naturale"; (4) valoarea este raportul social al mărfurilor, calitatea lor economică; (5) ca valoare, marfa este bani: (5a) în calitate de valoare, marfa se deosebește de sine ca produs; (5b) marfa se deosebește calitativ de propria ei valoare; (5c) proprietatea mărfii de a fi valoare capătă o existență calitativă distinctă, separată de ființa ei naturală.

identifică marfa ca valoare de schimb. Dar, zice Marx, banii nu ar putea juca acest dublu rol în măsura în care caracterul lor general ar rămâne doar general. Ei trebuie să se "materializeze"¹⁷³.

Banii ca marfă specială

Al doilea pas al analizei valorii de întrebuintare a banilor urmărește să identifice în ce constă specificul ei; căci dificultatea "nu constă în a înțelege că banii sunt marfă, ci în a explica cum și de ce marfa devine bani" (Marx: 1966, p. 107). Mai întâi, valoarea de întrebuintare a banilor este diferită de orice alte valori de întrebuintare ale oricărei alte mărfi (punctul

¹⁷³ O mică paranteză: așa cum știm, potrivit teoriei valorii muncă a lui Marx, schimburile trebuie să se bazeze pe timpii de muncă socialmente necesari. Propunerea proudhonniană de a face direct apel la bonuri pentru timpii de muncă – și care, deci, doar sunt un semn pentru, sau stau pentru valoarea unei mărfi, dar nu sunt ele înseși o marfă – nu e însă capabilă să explice corect schimbul. Marx rezumă astfel principala obiecție la această propunere:

Deoarece prețul nu este egal cu valoarea, elementul care determină valoarea — timpul de muncă — nu poate fi elementul în care se exprimă prețurile, căci în acest caz timpul de muncă ar trebui să se exprime pe sine ca element determinant și totodată ca element nedeterminant, ca ceva egal și totodată inegal cu el însuși. Deoarece timpul de muncă în calitate de măsură a valorii există numai în mod ideal, el nu poate servi ca materie pentru compararea prețurilor (Marx: 1972, p. 75)

Soluția, după Marx, e aceea de a accepta că schimburile trebuie să fie mediate de o marfă care funcționează ca echivalent universal al valorii: "aici iese la iveală totodată cum și de ce raportul de valoare capătă în bani o existență materială și distinctă", notează el imediat. Banii deci se materializează (conform teoriei valorii muncă, ei sunt timpii de muncă materializați). Fiind în același timp particular cât și general, ei pot facilita relațiile de schimb între mărfuri.

(a) al acestui pas.). Ca punct de plecare voi lua aici un pasaj din *Contribuții*: în ce privește banii, arată Marx,

Propria lor valoare de întrebuințare se realizează în șirul nesfârșit de valori de întrebuințare care formează echivalentul banilor. În trainica lor substanță metalică ei conțin într-o formă latentă toată avuția materială desfășurată în lumea mărfurilor. Prin urmare, dacă în prețurile lor mărfurile reprezintă echivalentul general sau avuția abstractă, aurul, acesta din urmă reprezintă în valoarea lui de întrebuințare valorile de întrebuințare ale tuturor mărfurilor. (Marx: 1962, p. 113)

Aici Marx spune mai întâi că pentru a identifica valoarea de întrebuințare a mărfii bani trebuie să luăm în considerare mecanismul social al producerii lor, deci să facem apel la întreaga lume a mărfurilor. În al doilea rând, valoarea de întrebuințare a mărfii bani va trebui raportată la valorile de întrebuințare ale tuturor mărfurilor: ea nu poate fi decât manifestarea¹⁷⁴ acestora, și anume manifestarea valorilor de întrebuințare ale tuturor mărfurilor. Or, acest lucru este exprimat prin mulțimea UV¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Mai jos, în Anexa 2, voi discuta ceva mai pe larg cum trebuie să gândim sensul care e atașat unor expresii precum "a exprima", "a manifesta", "a reprezenta".

¹⁷⁵ Într-un pasaj din *Contribuții*, atunci când discută ceea ce în *Capitalul* va numi forma generală a valorii, Marx spune clar că 1) trebuie luată în considerare întreaga lume a mărfurilor (căci egalitățile sunt în număr infinit); și 2) echivalentul valorii de schimb al mărfii speciale este dat de clasa valorilor de întrebuințare ale tuturor celorlalte mărfuri:

Valoarea de întrebuințare a oricărei alte mărfi, luată în proporția în care ea reprezintă un timp de muncă de mărime egală, constituie un echivalent al cotului de pânză. De aceea valoarea de schimb a acestei mărfi deosebite se exprimă pe deplin numai în numărul infinit de egalități în care valorile de întrebuințare ale

Să revenim la ecuația (7). Spuneam că ea indică faptul că schimbul presupune intervenția unei a treia mărfi, alături de A și B – banii. Cum se întâmplă așa ceva putem vedea abia acum. În expresia $f(UV, v, v, uv_A)$ știm acum că UV este o valoare de întrebuințare. Ca urmare, am putea lega două dintre componentele din această expresie – pe UV și pe v – pentru a exprima existența unei mărfi speciale, banii. Avem deci: $f(b, v, uv_A)$ și mai departe $f(b, A)$. Și invers, dacă avem în mine schimbul dintre B și A (vezi ecuația (3)), putem să obținem similar $f(b, B)$. Așadar, vom avea:

$$\begin{aligned} \text{Sch}(A, B) &= f(b, A) \\ \text{Sch}(B, A) &= f(b, B) \end{aligned} \tag{8}$$

adică schimbul dintre cele două mărfi implică în realitate intervenția unei a treia mărfi, banii.

Marx arată că rolul pe care îl are marfa B în ecuația de mai sus poate fi jucat în principiu de multe mărfi; iar alegerea finală a unei mărfi (a aurului) ca bani e rezultatul unui proces istoric.

Această a treia marfă, devenind echivalent pentru diferite alte mărfuri, capătă în mod nemijlocit, deși într-un cadru limitat, forma de echivalent general sau social. Această formă de echivalent general apare și dispare o dată cu contactul social momentan care a generat-o. Ea revine în mod alternativ și temporar unei mărfi sau alteia. O dată cu dezvoltarea schimbului de mărfuri ea revine însă exclusiv anumitor mărfuri, sau se cristalizează în forma bani. (Marx: 1966, p. 103)

tuturor celorlalte mărfuri formează echivalentul ei. (Marx: 1962, p. 27)

Cu aceasta, să trecem la punctul (2b) al caracterizării banilor ca marfă. Am văzut că valoarea de întrebuințare a banilor reprezintă valorile de întrebuințare ale tuturor mărfurilor, deci UV. Valoarea de întrebuințare a banilor nu vine, ca în cazul tuturor celorlalte mărfuri, din natură (adică din afara economiei, din afara schimbului). În cazul tuturor celorlalte mărfuri, ideal vorbind, am putea să le definim valoarea de întrebuințare chiar dacă doar ele singure ar fi fost produse pe lume. Dar pentru bani producția și schimbul sunt condiții sine qua non ale determinării valorii lor de întrebuințare. Valoarea de întrebuințare a banilor este definibilă ca ceva economic – anume ea este valoarea de schimb considerată ca atare.

forma de echivalent general se identifică cu forma naturală a unei mărfi determinate, adică din momentul în care ea se cristalizează în forma bani. ... mărfurile găsesc gata pregătită întruchiparea propriei lor valori într-un corp-marfă existent în afara lor și alături de ele. (Marx: 1966, p. 107)

o marfă particulară devine, ca să spunem așa, substanța generală a valorilor de schimb, sau ... valoarea de schimb a mărfurilor este identificată cu o substanță particulară, cu o marfă particulară, diferită de toate celelalte¹⁷⁶. (Marx: 1972, p. 103)

¹⁷⁶ În *Bazele criticii economiei politice* (Marx: 1972) există și alte texte care formulează aceeași idee. Iată două dintre ele:

Valoarea de schimb a mărfii, ca existență separată alături de marfă, se întruchipează în *bani*, forma sub care toate mărfurile se echivalează, se compară, se măsoară, forma în care se transformă toate mărfurile și care, la rândul ei, se transformă în toate mărfurile, — echivalentul general. (Marx: 1972, p. 77)

Așadar, banii reprezintă valoarea de schimb ca atare. Banii sunt valoarea de schimb devenită o marfă particulară, diferită de toate celelalte prin aceea că valoarea lor de întrebuințare exprimă valoarea celorlalte mărfi. Ca urmare, ceea ce e specific banilor este că valoarea lor de întrebuințare nu e diferită ca natură de valoarea lor: este tot valoare. Să ne aducem aminte de ecuațiile (1) și (2). Acolo dificultatea cu care ne întâlneam în încercarea de a înțelege schimbul era aceea că mărfurile, pe de o parte, trebuiau comparate, dar pe de altă parte acest lucru nu se putea face în privința valorilor lor de întrebuințare. Comparația putea să vizeze doar valorile lor. Banii permit însă imediat comparația cu orice altă marfă; altfel zis, prin bani fiecare marfă este identificată ca marfă. Iar acest lucru este posibil fiindcă valoarea lor de întrebuințare este valoarea însăși, marfa particulară aparând imediat ca obiect al schimbului și deci comparabilă cu orice altă marfă. Schimbul, prin aceasta, este făcut posibil¹⁷⁷.

Valoarea de schimb devine o marfă particulară: ea poate să devină o astfel de marfă numai datorită faptului că o anumită marfă particulară dobîndește, față de toate celelalte mărfuri, privilegiul de a reprezenta, de a simboliza valoarea lor de schimb, adică privilegiul de a deveni *bani*. (Marx: 1972, p. 102)

¹⁷⁷ Includ aici o notă ceva mai tehnică. Am argumentat pe larg că Marx susține că atunci când are loc un schimb între două mărfuri e necesar să intervină o treia marfă, banii. Relația de schimb dintre mărfurile A și B e mediată de a treia marfă, banii. Aparent, aceasă cerință poate fi legată de o asumție pe care o voi discuta pe larg în alte părți – în Anexa 1 la acest capitol și de asemenea în capitolul 7. E vorba de așa-numita proprietate a independenței de alternativele irelevante, formulată de K. Arrow (1951). Aceasta cere ca atunci când stabilim o relație între două obiecte (în cazul nostru, când schimbăm marfa A cu marfa B) să ne raportăm numai la cele două obiecte și să nu ținem seamă de raportul lor cu alte obiecte (în cazul nostru, cu marfa bani). Or, argumentul lui Marx pare să spună tocmai că e încălcată această cerință dezirabilă.

Am ajuns acum la al treilea moment (2c) al caracterizării de către Marx a banilor ca marfă. Știm deja că valoarea de întrebuințare a banilor are o natură cu totul diferită de a celorlalte mărfuri: "prima particularitate care se constată atunci când se examinează forma de echivalent este următoarea: valoarea de întrebuințare devine forma de manifestare a contrariului ei, a valorii" (Marx: 1966, p. 71). Valoarea și valoarea de întrebuințare sunt acum omogene¹⁷⁸, au aceeași natură. Dar, cum am văzut, în cazul mărfurilor obișnuite, valoarea lor de întrebuințare e "naturală", în timp ce valoarea lor e "socială" (cum am sugerat mai devreme, aceasta însemnând că poate fi înțeleasă doar dacă ne vom raporta la întreaga lume a mărfurilor¹⁷⁹). În cazul banilor, omogenitatea

Cred că situația e mai complicată. Marx arată banii își fac apariția atunci când "marfa trebuie mai întâi schimbată pe această marfă generală, pe acest simbolic produs general sau materializare a timpului de muncă pentru ca apoi să poată fi schimbată sau metamorfozată, ca valoare de schimb, în orice altă marfă, fără excepție" (Marx: 1972, p. 103). Ceea ce înseamnă că propriu-zis banii intervin nu prin aceea că sunt o marfă ca orice alta (aceasta ar fi situația în care realmente independența de alternativele irelevante ar fi încălcată), ci – așa cum am văzut în acest paragraf – prin caracterul lor de marfă specială: ei exprimă în intervenția lor socialul, "întreaga lume a mărfurilor", nu o marfă particulară. Ca urmare, nu cred că în acest sens se poate argumenta că intervenția banilor face să cadă condiția arrowiană a independenței.

Vezi mai jos și Anexa 1 la capitolul 5, în care discut pe larg un alt argument legat de faptul că schimbul între două mărfuri A și B e mediat de o a treia C.

¹⁷⁸ Formulată altfel: "În bani, avuția generală este nu numai o formă, ci totodată și conținutul însuși" (Marx: 1972, p. 153).

¹⁷⁹ Deși nu voi insista asupra acestei chestiuni, cred că merită cel puțin să notăm că Marx acordă o atenție deosebită situațiilor în care caracterul social al schimbului nu este recunoscut, adică acelora în care nu se recunoaște faptul că valoarea de schimb presupune luarea în considerare a întregii lumi a mărfurilor, a tuturor mărfurilor posibile. În aceste situații, argumentează Marx, se manifestă fetișismul mărfii. Fetișismul apare atunci când nu e clar caracterul social al mărfii, adică atunci când valoarea

înseamnă că ambele aspecte ale mărfii sunt acum sociale. Valoarea de întrebuințare este ea însăși socială – și astfel, ca să folosesc din nou jargonul hegelian preferat de Marx, banii rezolvă contradicția dinăuntrul fiecărei mărfi.

Să comparăm ce spune Marx despre valoarea de întrebuințare a unei mărfi oarecare și despre valoarea de întrebuințare a banilor (aur). Pentru primele, avem:

A fi valoare de întrebuințare apare ca o condiție necesară pentru marfă, dar a fi marfă este o destinație indiferentă pentru valoarea de întrebuințare. Valoarea de întrebuințare în această indiferență a ei față de determinarea economică a formei, adică valoarea de întrebuințare ca valoare de întrebuințare, se află dincolo de sfera preocupărilor economiei politice. Valoarea de întrebuințare ține de domeniul acesteia din urmă numai atunci când ea însăși apare ca o determinare a formei. (Marx: 1962, p. 16)

Valoarea de întrebuințare a mărfii are așadar o semnificație în cazul schimbului numai când ea este o "determinare a formei". Or, aceasta înseamnă a spune că ea este nu o proprietate a unui obiect ca atare, ci că este o relație socială: valoarea de întrebuințare este deci relevantă pentru

ei de schimb nu mai referă la toată lumea mărfurilor, ci e legată doar la un obiect particular, natural. Fetișismul constă în a vărsa lumea socială în cea naturală, în a reduce valoarea la valoare de întrebuințare, lumea socială la cea a omului izolat.

Misterul formei marfă constă, prin urmare, pur și simplu în faptul că în această formă caracterul social al muncii oamenilor se reflectă ca caracter obiectual al produselor muncii, ca însușiri sociale pe care aceste lucruri le au de la natură. În consecință și relația socială dintre producători și ansamblul muncii le apare acestora ca o relație socială între obiecte, existentă în afara lor. (Marx: 1966, p. 86)

economie numai atunci când ea apare ca determinată social. Pentru ca așa ceva să se întâmple trebuie ca obiectul material să intre în relații de schimb și deci să fie luat ca valoare de schimb.

Caracterul social al mărfii, arată Marx, nu se reduce doar la faptul că un aspect al ei, anume valoarea, este definită social. Este așa doar dacă ne raportăm la analiza inițială a lumii mărfurilor. Dacă însă – potrivit metodei de cercetare pe care o utilizează Marx – luăm în considerare modele mai complexe ale funcționării economiei (precum cele construite în volumele II și III ale *Capitalului*¹⁸⁰), atunci se dezvoltă și alte fațete ale mărfii. Mai întâi, trebuie luat în considerare faptul că munca nu este individuală, ci are un caracter social, fiind rezultatul cooperării și al diviziunii sociale (al formei sociale a muncii) din fiecare ramură de producție (Marx: 1969, p. 90). O marfă nu se produce izolat, separat de producția celorlalte, și ca urmare ea ca întreg are un caracter social. În al doilea rând, nevoia însăși pe care o satisface o marfă este socială; ea nu e pur și simplu naturală (așa cum s-a admis la începutul investigației). Valoarea de întrebuințare a mărfii este de aceea ea însăși socială:

Faptul că marfa are o valoare de întrebuințare înseamnă numai că ea satisface o nevoie socială oarecare. Atâta timp cât ne-am ocupat numai de mărfurile luate aparte, am putut presupune că această marfă aparte este cerută - prețul ei incluzând și cantitatea - fără a ne mai preocupa de mărimea cererii care trebuie satisfăcută. Dar acest aspect cantitativ al problemei devine un moment esențial de îndată ce de o parte se află produsul unei întregi ramuri de producție, iar de cealaltă parte – nevoia socială¹⁸¹. (Marx: 1969, pp. 187 – 188)

¹⁸⁰ A se vedea pe larg o analiză a acestei chestiuni în Rosdolski (1977, ch. 3).

¹⁸¹ Marx observă însă că, în cazul producției capitaliste, "muncitorul privește caracterul social al muncii lui, combinarea ei cu munca altora în

În cazul banilor însă caracterul lor social - și îndeosebi caracterul social al valorii lor de întrebuințare – apare ca nemijlocit: ei sunt un rezultat pur social (1972, p. 154); iar caracterul lor social (întrucât derivă din luarea în considerare a întregii lumi a mărfurilor) nu este susceptibil de gradualizare. În cazul lor "forma de echivalent general s-a contopit acum definitiv, în virtutea uzului social, cu forma naturală specifică a mărții aur" (1966, p. 85). Cum s-a întâmplat asta? Marx spune că prin acțiune socială, deci prin întreaga activitate economică: "numai acțiunea socială poate să transforme o marfă anumită în echivalent general. Acțiunea socială a tuturor mărfurilor desprinde, așadar, o anumită marfă, în care își exprimă valoarea toate celelalte mărfuri" (p. 101).

În bani diferența de natură dintre valoarea de întrebuințare și valoare este stinsă. "În cadrul schimbului, marfa este cerută pentru proprietățile ei naturale, în virtutea trebuințelor pe care ea le satisface. Bani în schimb, dimpotrivă, sunt ceruți numai pentru valoarea lor de schimb, numai ca valoare de schimb" (1972, p. 83).

Așadar, cu banii se întâmplă un fenomen cu totul deosebit. Într-o primă instanță¹⁸², atunci când avem a face cu schimbul de mărfuri, întregul proces pare să se caracterizeze prin faptul că se reazemă pe un fundament sigur, natural: cum valoarea de întrebuințare a mărfurilor este dată de nevoile extraeconomice și extrasociale ale oamenilor, întregul schimb își are o întemeiere exogenă, sigură. Dar, odată cu banii ceea ce este natural e topit în ceea ce este social. Pentru a explica rolul banilor nu e nevoie să facem apel la altceva decât faptele sociale: căci scindarea mărții în proprietățile ei naturale și

vederea unui scop comun ca pe o forță străină lui" (p. 93); când munca e socială, muncitorul se alienează în ea.

¹⁸² În cele mai simple instanțe ale investigației; altfel zis, în cele mai simple modele economice.

sociale este distrusă. În acest fel valoarea de schimb își devine suficientă: schimbul se autofundează¹⁸³. Banii, spune Marx, sunt propriul lor numitor; ei nu se evaluează printr-o a treia marfă, ci prin ei înșiși. Aurul, în calitate de bani, "nu exprimă *nicidecum valoarea*, ci o anumită cantitate din propria sa materie; el poartă pe frunte propria sa determinare cantitativă" (Marx: 1972, p. 68).

O economie în care există banii are două caracteristici: 1) e stabilă, e închisă, adică nu are nevoie de altceva în plus pentru a funcționa; 2) acest lucru se datorează faptului ea e integrată – banii oferă caracterul social al funcționării ei; adică, ea e un întreg.

Abia din momentul în care un fel de marfă specific se desprinde definitiv de toate celelalte mărfuri, forma valoare relativă unitară a valorii în lumea mărfurilor capătă stabilitate obiectivă și valabilitate socială generală. (Marx: 1966, p. 84)

Prin faptul că sunt o entitate reflexivă, banii conferă aceste două caracteristici lumii mărfurilor. Economia este

¹⁸³ Banii ajung la un moment dat să devină chiar autonomi: sunt bani ca bani, adică funcționează "ca unică întruchipare a valorii sau ca unică existență adecvată a valorii de schimb în opoziție cu toate celelalte mărfuri luate ca simple valori de întrebuințare" (Marx: 1966, p. 143). Banii nu mai sunt mediul în care se realizează circulația mărfurilor, nu mai sunt doar un intermediar, ci devin de sine stătători: sunt 1) teaurizați; 2) mijloc de plată; 3) bani universali. În primul caz, banii rămân în afara circulației; în a doua intră în ea, dar nu ca mediu al acesteia; în sfârșit, în al treilea caz ei sparg barierele circulației în cadrele naționale și funcționează ca echivalent universal pe piața mondială (pp. 143- 159). Vezi pentru această chestiune și Rosdolsky (1977, cap. 8).

Notă: aici am folosit expresia "mediul în care se realizează circulația mărfurilor", pentru a vorbi despre una dintre funcțiile banilor. În traducerea românească avem "mijloc de circulație".

Anexe

Anexa la capitolul 1:

Blaga și Noica despre fenomenul originar

Tema fenomenului originar goethean nu a fost marginală în spațiul culturii românești. Că e așa se poate vedea, de exemplu, din atenția pe care i-au acordat-o autori ca L. Blaga și C. Noica³²⁶. Mai jos voi trata foarte succint felul în care aceștia l-au înțeles pe Goethe.

I. O vedenie

Tânărul Blaga publica în 1925 o broșură intitulată *Fenomenul originar*. Titlul era oarecum înșelător, fiindcă atenția lui Blaga se îndrepta nu atât către fenomenele originare³²⁷, cât către metoda de cercetare a lor dezvoltată de

³²⁶ Trebuie de asemenea menționat că Mariana Șora a editat o antologie (în două volume) de texte din gândirea lui Goethe (Goethe: 1973); studiul introductiv la această antologie (Șora: 1973) este o prezentare lămuritoare a concepției despre natură a lui Goethe.

³²⁷ Expresia "fenomen arhetipal" este folosită de multe ori în locul celei de "fenomen originar"; Blaga scrie chiar: „fenomene originare «arhetipice»” (p. 9). Ar fi interesant de explorat mai în detaliu avatarurile ideii de arhetip la diverși autori.

Două exemple. Plecând de la observația schilleriană că planta primordială nu este o experiență, ci o idee, Vaihinger consideră că nu suntem justificați să asumăm existența istorică a arhetipurilor. Ele trebuie să rămână înțelese doar ca un postulat imaginar, care astfel are un anumit scop științific (Vaihinger: 1925, p. 27; vezi și Dodd: 2008).

Arhetipurile ca atare nu se găsesc în experiență; ele nu pot fi obiecte ale experienței, fie deja descoperite, fie care vor putea fi descoperite și ca urmare asumate la un moment dat ca ipoteze valide. Arhetipul reprezintă "o idee", adică doar un concept al rațiunii inventat de noi, unul care în mod necesar este format de noi, care, totuși, este imaginar și căruia nu îi poate corespunde undeva ori cândva vreo ființă empirică. ... Arhetipul animal al lui Goethe este o ficțiune schematică, în timp ce teoria darwiniană a evoluției este o ipoteză. (Vaihinger: 1925, p. 267)

O interpretare diferită a ideii de arhetip, care vine imediat în minte, este cea a lui M. Eliade (1999). Eliade a recunoscut influența pe care a avut-o *Fenomenul originar* al lui Blaga în formarea concepției sale despre arhetip. Deși, cum se știe, Eliade a evocat o citire platoniciană a acesteia (1999, p. 38), adecvarea unei astfel de interpretări e chestionabilă. (Vezi și Eliade: 1984, pp. 35 – 36, unde autorul avertizează că în căutarea "esențelor" cercetătorul poate pica în "vechea eroare platonice".) Fiindcă arhetipul, ca model exemplar, nu e înțeles de Eliade ca viețuitor într-o lume ideală, dar nici (precum Vaihinger) ca, pur și simplu, un mod de a vorbi, despre care susținem ceva ca și cum ar exista. El este ceva real, concret. Când oamenii acționează într-un fel sau altul, ei în mod obișnuit nu au în vedere participarea la un ideal (în sensul lui Platon), ci repetă gesturi exemplare sau paradigmatic. A repeta însă aceste gesturi presupune că ele au consistență reală, efectivă; ele s-au produs la un moment dat (fie și într-un timp mitic), nu sunt doar modele abstracte, într-o lume de sine stătătoare diferită de cea a noastră. Arhetipul este nu o structură abstractă, ci un obiect efectiv în realitate. Când acționează într-un anumit fel, omul arhaic al lui Eliade repetă un gest exemplar. Acest gest exemplar este principiul gestului pe care îl face omul arhaic. Dar principiul nu este abstract, ci este alături de el, în lumea lui. (Două exemple pe care le dă Eliade: "tribul Kurnai este convins că Munganngaua, Ființa Supremă, a trăit pe lângă el, pe Pământ, la începuturile timpului ca să-l învețe cum să-și fabrice unelte de muncă, bărcile, armele" – 1999, p. 37; și: "mesajul Mântuitorului este în primul rând un *exemplu* care cere să fie urmat. După ce a spălat picioarele apostolilor, Iisus le-a spus: «Că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi» (Ioan, 13, 15)" – p. 28.)

Goethe: metoda morfologică. Mă voi apleca imediat asupra felului în care definește Blaga această metodă. Însă până atunci să ne oprim asupra fenomenelor originare. Blaga (p. 9) indică un pasaj celebru din *Teoria culorilor*³²⁸ (cap. X, §175):

Ceiace observăm în experiență sunt [de] cele mai multe ori numai cazuri speciale, cari se pot cu oarecare atenție vârî în rubrici empirice generale. Acestea se subordonează iarăși unor rubrici științifice, cari arată spre ceva și mai general. ... De aci totul se organizează din ce în ce sub reguli și legi mai înalte, cari nu se revelează însă intelectului prin cuvinte și prin ipoteze, și se revelează așa zicând intuiției prin fenomene. Noi le numim *fenomene originare*.

Blaga (1925, pp. 19; 98) definește fenomenul originar prin trei "momente": 1) fenomenul originar e o creație a noastră, în realizarea căreia s-a ținut seamă de asemănările dintre diferite fenomene care apar în experiența noastră; 2) e o vedenie, adică e de natură intuitivă și nu abstractă; 3) în orice manifestare a fenomenului originar apare o polaritate.

Să zăbovim ceva mai mult pe fiecare din cele trei "momente". Voi începe cu al doilea. Blaga admite că fenomenele originare sunt de natură intuitivă, iar nu abstractă. Numai că imediat reface întreaga perspectivă: chiar dacă sunt revelate intuiției ca orice alt fenomen (sunt "vedenii"), fenomenele originare sunt accesibile nu ochiului exterior, ci celui interior,

În Culianu (2004) este reprodus un text al lui Eliade în care el mărturisește că era familiarizat cu "obsesiile morfologice" ale lui Goethe încă de pe vremea în care era elev de liceu.

Să menționez și că Culianu: 2004, cap. 4 susține că în unele contexte termenul "arhetip" are sensul de pattern (șablon), deci poate fi înțeles și ca având o natură transcendentă. Din păcate nu e aici locul pentru a trata o temă atât de largă și de complicată.

³²⁸ Vezi și Goethe (1995, p. 76); traducerea pe care o găsim în acel loc nu este însă riguroasă.

fiindcă pot proveni fie din lumea aceasta, fie dintr-o alta. Iar cel mai simplu pas e acela de a le înțelege ca "odrasle directe ale ideilor platonice"³²⁹ (p. 10). De aici drumul este bătătorit: Blaga dezvoltă evaluarea fenomenelor originare doar în această direcție³³⁰; și chiar dacă Goethe dezvoltase întreaga sa concepție despre fenomenele originare având în minte cercetarea științifică, Blaga susține că raportarea la acestea se poate face numai cu un "sentiment de mistică venerație"³³¹. Pentru el faptul că fenomenul originar e fenomen e mai puțin important decât acela că e altfel decât fenomenele obișnuite. Oricum, accentuez că în acest "moment" al definiției fenomenele originare sunt înțelese ca entități individuale concrete³³².

³²⁹ În schema propusă în Blaga (1925, p. 100), teoria fenomenului originar e pusă în descendență directă din teoria lui Platon a ideilor.

³³⁰ În *Trilogia culturii*, voi arăta imediat mai jos, el o subsumează modului tipizant de cunoaștere.

³³¹ M. Șora (1973, p. 9) susține o poziție diferită: ea argumentează că Goethe, care a acordat un rol hotărâtor fenomenului sensibil, a respins filosofile mistice și speculative ale naturii (precum cea a lui Schelling ori a lui Hegel).

³³² Mitul "mumelor" din *Faust* a fost adesea indicat ca o expresie plastică a fenomenelor originare. Acestea sunt zeițe sublimе (Goethe: 1955, p. 301; traducere de L. Blaga), dar și puteri (p. 312). Mumele sunt într-un registru existențial diferit de cel comun, iar omul este doritor să le cunoască (fiindcă "înfiorarea e a omului supremă calitate" – p. 304). Ele sunt ultimul temei al cunoașterii, dincolo de care nu e nevoie să căutăm o altă explicație: "Înflăcărat triped ți-a da-n adânc de veste / Că ai ajuns la cel din urmă prund / Acolo mumele le vei vedea / Șezând, umblând, în cerc profund: / Întruchipări și faceri din adânc, / Icoane-n jur a toată creatura, vagi și sumbre, / Desfășurare veșnică a veșnicului tâlc" (p. 305). Chiar dacă Goethe admite că mumele sunt în afara spațiului și timpului și deci că natura lor e dificil de înțeles, el le conferă totuși caracterul de fenomene sensibile ("icoane", în traducerea lui Blaga; "chipuri", în a lui Doinaș - Goethe: 1982, p. 224).

Blaga cunoștea încă din *Fenomenul originar* (1925, p. 10) relevanța versurilor pe care le-am citat mai sus; cu toate acestea, a preferat să ofere o traducere nu foarte fidelă textului lui Goethe. (La un moment dat

Dar primul "moment" spune cu totul altceva. Fenomenul original este un construct creativ³³³. El indică nu

(2011b, p. 246) el notează că "în activitatea mea de tălmăcitor al lui *Faust* m-am străduit să dau un echivalent poetic, iar nu o traducere notarială".) Nici traducerea lui Ștefan Augustin Doinaș nu este foarte lămuritoare: "Un trepid ascuns vesti-va scund/ Când o să fii pe cel din urmă prund. / Pe Mume-ai să le deslușești neclar: / Precum e cazul, unele apar / Altele stau. Formare, transformare, / A noimelor eterne eternă perindare, / Cum chipurile toată făptura-n jur purced, / Ele n-or să te vadă, căci numai umbre văd" (Goethe: 1982, p. 224). Textul german este următorul: "Ein glühnder Dreifuß tut dir endlich kund, / Du seist im tiefsten, allertiefsten Grund. / Bei seinem Schein wirst du die Mütter sehn, / Die einen sitzen, andre stehn und gehn, / Wie's eben kommt. Gestaltung, Umgestaltung, / Des ewigen Sinnes ewige Unterhaltung. / Umschwebt von Bildern aller Kreatur; / Sie sehn dich nicht, denn Schemen sehn sie nur."

Doinaș (în Goethe: 1982, pp. 512 – 515) oferă câteva comentarii interesante. El distinge între o interpretare "filosofantă" a mitului murelor, care face din Goethe un platonician declarat, și o alta (preferată de el) care pune accentul pe imaginația poetică și "priza intuitivă". Doinaș îl citează de exemplu pe Lohmeyer, după care în scena intitulată "Galeria întunecată", în care apare referirea la "mume", e vorba de faptul că, prin creația sa, "artistul face să apară imaginea generală, concretizează legea generală într-un caz particular sensibil". El susține însă că în *Faust* mumele au abia o "brumă de existență" și că doar numele lor face din ele niște persoane; ele sunt păstrate într-o indeterminare voită. Dar nu rămânem în zona metafizică, ci intrăm în cea sensibilă, care "face delectabilă una din teroriile metafizice ale omului". Doinaș susține că mumele definesc un "mit al increatului". Această poziție îmi pare foarte interesantă, fiindcă recunoaște pe de o parte că mumele nu pot fi înțelese ca idei platonice, dar pe de alta ele nu sunt nici fenomene concrete precum toate celelalte. Totuși, de aici nu rezultă că ele ar fi, cum scrie Doinaș, entități increate (de fapt, acest concept e foarte imprecis și îmi e foarte greu să îl înțeleg).

³³³ Într-un text târziu din 1798 cunoscut sub titlul "Observația empirică și știința" Goethe (1988, p. 25) distinge între 1) fenomenul empiric, pe care oricine îl poate găsi în natură, 2) fenomenul științific, care poate fi produs în circumstanțe diferite de cele în care acesta a fost observat inițial, și 3) fenomenul pur, "rezultat al observațiilor și experimentelor noastre. El nu

ceva concret, ci mai degrabă o plasă de raporturi. El este încorporat într-un set de relații formale (care constituie ceea ce Goethe numea morfologie). Potrivit acestei interpretări, fenomenul original trebuie înțeles în contextul unei "structuri", într-un sens analogic, e "un produs creator din asemănările ce există între diferite fenomene văzute în experiență" (p. 19). Scria Goethe³³⁴:

Orice vietate e o multiplicitate, nu o unitate. Chiar dacă ne apare ca individ, rămâne totuși o asociație de ființe vii și independente, cari ca idee, ca intenție sunt egale, iar în domeniul apariției pot să devină egale sau asemănătoare, inegale sau neasemănătoare. (*apud* Blaga: 1925, p. 11)

Am notat repetat că cele două "momente" nu sunt opuse, ci dimpotrivă dau împreună seamă de natura unei entități precum fenomenele originare: pe de o parte ele sunt obiecte de sine stătătoare, identificabile empiric, pe de altă parte ele sunt, fiecare, expresia unei configurații complexe, a unei structuri pe care o fac inteligibilă³³⁵. Blaga nu era însă

poate fi niciodată izolat, ci apare într-un șir continuu de evenimente. Pentru a-l descrie, mintea umană definește ce e empiric variabil, exclude accidentalul, dă la o parte ceea ce e impur, separă ceea ce e complicat și chiar descoperă ceea ce nu e cunoscut".

³³⁴ Acest citat e dat și în Dodd (2008, p. 413), cu referire la: Goethe, *Werke. Band 13*, Christian Wegner, Hamburg, 1948–1964, p. 57.

³³⁵ Pentru Goethe, fenomenele originare sunt primitive, în sensul că ele nu pot fi explicate prin altceva. Reluând un citat din *Faust*, fenomenele originare sunt "cel din urmă prund". Iată un pasaj din celebra *Teorie a culorilor* (cap X, §175) în care Goethe respinge cu claritate posibilitatea de a căuta ceva dincolo de fenomenul original, care să îl explice:

Noi le numim fenomene originare, fiindcă nimic accesibil simțurilor nu se găsește dincolo de ele; dimpotrivă, ele sunt întru totul potrivite pentru a fi considerate un punct fix la care mai

pregătit să accepte această structură conceptuală. El înțelegea într-un alt fel cele două "momente". Interpretându-l pe cel de-al doilea în sensul teoriei ideilor a lui Platon, el dă primului rolul de determina calea prin care analogiile sunt relevante. E vorba de metoda morfologică. O descriere extrem de pertinentă a acesteia e următoarea:

Morfologia nu caută esențe absolute, abstracte și inalterabile, ca fenomenologia; ea încearcă mai curând, cu impresionante aptitudini de mlădiere, să stabilească forme dominante, originare, și forme secundare, derivate. Un exemplu clasic de morfologie: Goethe deriva din forma „foaie” toate formele parțiale ale plantei: rădăcina, tulpina, petalele, staminele etc. În spiritul morfologiei, formele „derivate” posedă, precum ne arată acest exemplu, adesea numai o vagă asemănare cu presupusa formă „primară”, și câteodată aproape nici o asemănare exterioară. Datorită plasticității și flexibilității sale metodice, morfologia face o trăsătură de unire între forme de aspecte foarte diferențiate ³³⁶ („rădăcină”, „tulpina”, „petalele”, „staminele”). ... Morfologia privește între altele o formă dominantă și ca un „habitus” – morfologia studiază adică această formă și în raport cu toate posibilitățile sale latente. (Blaga: 2011, pp. 21 – 22)

Deși, cum am notat ceva mai sus, Blaga e tentat să privească spre fenomenele originare prin ochelarii teoriei ideilor a lui Platon, el încearcă să distingă metoda morfologică de aceasta. Prima deosebire ar fi aceea că metoda morfologică este dinamică, având aspecte și momente polare. În al doilea

întâi ne-am înălțat, pas cu pas, și de la care, în același fel, putem să coborâm până la cea mai comună experiență de zi cu zi.

³³⁶ În acest sens, metoda morfologică se leagă de al treilea "moment" al caracterizării fenomenelor originare, cel al polarității.

rând, această metodă nu are aspirațiile universale ale teoriei ideilor: ea, susține Blaga (1925, p. 102), a fost aplicată greșit, chiar de Goethe, în botanică și în teoria culorilor. Terenul cel mai fertil al metodei este în filosofia culturii (vezi și Blaga: 2011a, p. 22n).

Un exemplu: Blaga arată în *Trilogia culturii* (2011a) că un factor definitoriu al stilului este "năzuința formativă" (sau "nisus formativus"): apetitul sau nevoia de a pune orice creație umană sub o formă. "Formele aparținând creațiilor culturale nu sunt forme brute, ci reprezintă forme care vibrează într-o masă de derivații formale, dezvoltate potrivit logicii proprii acestor forme. Latura curat formală a unui stil se caracterizează prin două aspecte deopotrivă de importante: prin formă și prin consecvența în variația formală" (Blaga: 2011a, p. 119). Îmbinarea formei cu dezvoltarea ei, care caracterizează creațiile culturale, ne conduce imediat spre metoda cea mai adecată de cercetare a lor: cea morfologică. Blaga distinge trei moduri ale năzuinței formative: cel individualizant, cel tipizant și cel stihial³³⁷ (elementarizant). În metafizică, modul tipizant este exemplificat, de bună seamă, de Platon; pentru cel individualizant, Blaga îl dă ca exemplu pe Leibniz, cu a sa teorie a monadelor, fiecare cu o individualitate complet distinctă. Modul „stihial” nu încearcă să reducă totul la tiparul general, dar nici să accepte numai individualul, ci vrea să vadă în fiecare lucru expresia unui principiu universal, a „unui ce elementar, care depășește individul și specia” (p. 134).

Impresia mea este că, dacă adoptăm conceptualizarea lui Blaga, fenomenul originar (caracterizat prin individualizare, dar și prin capacitatea de a purta generalul) ne va duce direct către modul stihial al năzuinței către forme. Un caz foarte relevant³³⁸ în acest sens e formulat astfel de Blaga:

³³⁷ Din gr. στοιχειον, însemnând elementele, rudimentele, principiile prime și fundamentale ale unei arte sau științe.

³³⁸ Compară și cu analizele din Capitolul 4.3 mai jos.

Metafizica bizantină (adică a bisericii sinoadelor ecumenice) apasă mai vârtos asupra „individului îndumnezeit”, adică asupra fapturii care încetează de a fi ea însăși și care devine vas al revelației divine. Făptura izolată își pierde fizionomia individuală, tot așa ea încetează de a fi reprezentanta speciei și intră în posesia sensului său ultim în măsura în care devine teoforică, adică purtătoare a unui stoiceion universal. (p. 314)

Or, Blaga nu vede lucrurile în acest fel: el nu leagă fenomenul originar de modul stihial. În mai multe rânduri el accentuează asupra trăsăturilor tipizante ale fenomenului originar goethean³³⁹. Chiar dacă găsim diferențe, teoria ideilor a lui Platon rămâne, după Blaga, referențialul pentru cercetarea fenomenului originar.

II. Unitate și multiplicitate

Noica (2000) a alocat de asemenea fenomenului originar câteva pagini interesante³⁴⁰. Fenomenul originar, notează el, are multiple instanțe la Goethe: planta originară, animalul originar, virtutea originară (pietatea), ”oul originar” al poeziei (balada), prietenia originară (la greci) etc. Dar fenomenul originar nu este cu adevărat un concept, cel puțin în sens filosofic (p. 125). De aceea, susține Noica, fenomenul originar trebuie deosebit de ideea platoniciană. Căci

Fenomenul originar este o unitate concretă de ordinul realului, una văzută cu ochiul acesta, pentru că este în prelungirea sau la obârșia naturii înseși; pe când Ideea

³³⁹ Chiar dacă Goethe este expresia atât de pregnantă a individualismului german.

³⁴⁰ În analiza fenomenului originar Noica nu îl citează niciunde pe Blaga.

platoniciană e de alt ordin și trebuie văzută cu alt ochi, după ce ai întors privirea de la realitățile imediatului. (Noica: 2000, p. 124)

Atunci când cineva face o astfel de evaluare el se bazează pe distincția dintre a vedea și a gândi, dintre experiență și idee. Or, arată Noica, o asemenea opoziție nu există pentru Goethe: pentru el "experiența ar duce direct la idee, cunoașterea ar prelungi armonios natura și ar rămâne în armonie cu ea. Ochiul prin care percepem pluralitatea lumii ar fi și cel care ne-ar revela unitatea ei" (p. 125).

După Noica, la Goethe fenomenul originar avea rolul de a oferi o soluție problemei pluralității lumii³⁴¹ (în conjuncție cu ideea polarității și cu cea a panteismului). Însă această soluție este defectuoasă: fenomenul originar e doar un expedient pentru lipsa Unului stabil³⁴². Goethe, susține Noica, nu reușește prin apelul la fenomenul originar să ajungă la Ideea platoniciană și rămâne în spațiul multiplicității; nu poate produce cunoaștere științifică, care constă, potrivit lui Noica, în "determinarea unității în nedeterminatul pluralității aparente" (p. 76).

Or, știința, cum știm, este înțeleasă într-un mod foarte special de Goethe. Noica accentuează că pentru acesta știința este întotdeauna "știință făcută cu ochiul liber. ... știința trebuie să revină, spre a se desăvârși, la imagini, întocmai hieroglifelor, renunțând la abstractul cuvântului" (pp. 77 – 78). Intuiția joacă la Goethe un rol central. Iar fenomenul originar este cel care dezvăluie momentul intuițional în gândirea lui. Nu intelectul este cel care ne conduce în cunoaștere către unitate, ci intuiția: "cu intuiția ești, ori poți fi, de-a dreptul³⁴³ în inima lucrurilor"

³⁴¹ Teoria ideilor este tot o soluție la această problemă.

³⁴² Adică a unei idei.

³⁴³ O consecință imediată a acestei susțineri este că poți ajunge la cunoaștere fără o experiență îndelungată: de aceea, notează Noica, nu

(p. 138); prin intuiție, Goethe va promova "immediatismul". Intuiția dă, în același timp, atât unitatea, cât și diversitatea. "Aparența lucrurilor îți dă esența lor. Nu e nevoie să cauți dincolo de fenomen³⁴⁴, iar acesta va fi sensul «fenomenului» modern; este de-ajuns să intuiești cum trebuie fenomenul însuși, spre a obține esența lucrurilor" (p. 140).

Obținem astfel, e drept destul de puțin riguros, o caracterizare a naturii și a rolului fenomenului originar. Însă mai departe drumul pe care îl deschide Noica pentru a analiza ceea ce el numește "implicațiile" fenomenului originar este bizar. El pleacă de la deloc surprinzătoarea observație că, la fel ca și alte modalități de a cunoaște, nici cea intuitivă nu este o "cunoaștere fără rest" (p. 141), adică una care să nu lase nimic necognoscibil. Kant a pus granițe cunoașterii; dar, susține Noica, există și pentru Goethe "un «insondabil», la granița căruia stau fenomenele originare" (p. 141). Bazându-se pe câteva texte, Noica ajunge la concluzia că

Prin faptul că trebuie să lase un rest, gândirea sa operează cu "tainicul", iar acesta este cel care transformă intuitivul în mistic. Lucrul în sine e, în același timp, recunoscut și

trebuie să surprindă gândul lui Goethe că tânărul este înțelept; și nici că naturile feminine (aici Noica presupune ideea că feminitatea este caracterizată de intuiție) pot cunoaște nemijlocit: văd dintr-o dată, știu dintr-o dată.

³⁴⁴ Noica amintește aici (într-o traducere foarte frumoasă) câteva versuri extrem de semnificative: "Natura n-are miez / Nici coajă, / Căci ea e totul dintr-o oară". Să notăm că Goethe nu are aici în vedere capacitățile noastre de cunoaștere, ci structura însăși a realității. Nu cunoaștem intuitiv pentru că noi oamenii suntem organisme cu anumite înzestrări (avem anumite simțuri și avem capacitatea de a cunoaște cu ajutorul intelectului), ci pentru că lumea însăși are o anumită natură. Desigur, o astfel de susținere poate întemeia ideea de cunoaștere intuitivă a lui Goethe. Dar nu cred că ea este centrală pentru înțelegerea concepției acestuia.

respins: este dubla tendință a lui Goethe, tinând de oscilarea mistică dintre revelație și taină. ... Misticul va presupune o "altă lume", care ți se poate revela, ți se revelează chiar din când în când, dar care, oricât ar susține ea lumea de aci, rămâne altceva față de ea (pp. 143 – 144).

După Noica, cunoașterea intuitivă, presupusă în raportarea la fenomenul originar, l-ar duce pe Goethe departe de raționalism: "teozofism sau antropozofie, totul e posibil în numele lui Goethe"³⁴⁵ (p. 145). Ca să ajungă la o astfel de interpretare Noica lasă însă deoparte texte fundamentale. (Eu am aici în vedere în primul rând texte "științifice" ale lui Goethe; Noica se raportează mai degrabă la literatură sau la corespondență. De pildă, el aduce în sprijinul interpretării oferite texte despre vise, se referă la aderarea lui Goethe la societăți secrete precum francmasoneria etc.)

Din păcate, în interpretarea oferită de Noica fenomenului originar nu am găsit elementele care să permită caracterizarea entităților reflexive, deși Noica se raportează explicit la texte ale lui Goethe în care aceste elemente sunt foarte clare. În plus, am mari rețineri în ceea ce privește tipul de abordare pe care îl pune la lucru Noica pentru a cerceta fenomenul originar la Goethe. Sunt de acord că atunci când cercetăm entitățile reflexive tema unității și diversității ori cea a polarității intervin direct. Dar acest cadru conceptual e mult prea simplu pentru a exprima ce este realmente important în ideea de entitate reflexivă. Cum am argumentat deja mai devreme, diversitatea, multiplicitatea nu apar la Goethe într-un sens elementar, de opoziție față de unitate. La Goethe multiplicitatea este relevantă fiindcă dezvăluie o structură, raporturi și relații stabile în devenire; iar unitatea este nu un ideal, precum la Platon, ci o entitate concretă. În general, Noica

³⁴⁵ Cum se știe, Noica susține că există cel puțin 12 motive pentru care Goethe trebuie tratat ca nefilosof.

propune o interpretare a fenomenului original goethean prin categoriile clasice și, neapărat, având ca standard ideea platoniciană. Or, cred că astfel nu se face dreptate lui Goethe; dimpotrivă.

Anexa la capitolul 4:

Despre argumentul ontologic

Ideea perihorezei a avut pentru mine un rol instrumental. Am încercat să arăt (Miroiu: 2001) că apelul la ea aruncă o lumină cu totul nouă asupra așa-numitului argument ontologic privind existența lui Dumnezeu³⁴⁶, formulat în secolul al XI-lea de către Anselm din Canterbury (1996; 1997).

În această anexă nu voi insista asupra textului lui Anselm și nici asupra interpretărilor și reconstrucțiilor date acestuia. Voi sugera doar o modalitate de a-i înțelege structura logică. Îl amintesc aici. Iată cum sună el în traducerea lui Al. Baumgarten:

Prin urmare, Doamne, care dai credinței înțelegere, dă-mi mie, pe cât știi tu să rânduiești aceasta, să înțeleg că ești, așa cum credem. Apoi că ești ceea ce credem. Căci fără îndoială credem că tu ești ceva decât care nimic nu poate fi gândit mai mare. Ori poate nu e nimic de asemenea fire, căci *spuse-n inima lui nesocotitul: Nu este Dumnezeu?* E sigur însă că nesocotitul însuși, de îndată ce aude ceea ce spun – ceva decât care nu poate fi gândit ceva mai mare – înțelege ceea ce aude, iar ceea ce înțelege, în intelectul lui se află, chiar dacă nu înțelege că acesta este. Căci una este ca un fapt să fie în minte, și alta a înțelege cum că faptul este. Atunci când pictorul gândește ce va fi făcut, de fapt el are aceasta în minte, dar încă

³⁴⁶ O cercetare a argumentului, în forma lui clasică, e realizată de Vlăduțescu în *Postfața* la Anselm (1997).

pentru care banii sunt semn este în afara lor. Lucrul la care referă un semn nu este în limbaj (care nu poate fi luat decât ca un produs social), e în afara lui, în lume.

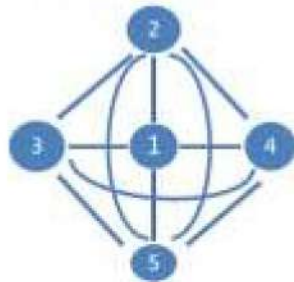
Marx evident nu putea accepta o astfel de concluzie. Deoarece banii sunt o marfă, iar cele două aspecte ale ei (valoarea și valoarea ei de întrebuințare) sunt, așa cum am văzut, omogene, ele trebuie ținute împreună. Or, el nu putea considera că banii nu sunt un semn decât dacă admitea că niciun semn nu poate fi autoreferențial. (Ceea ce este într-un totuși consistent cu poziția pe care am văzut că a avut-o în *Bazele criticii*.) Dacă lucrurile stau astfel nu putem desigur conchide că Marx admitea că banii sunt un semn special (cum făcuse în *Bazele criticii*: banii sunt propriul lor semn). Dar cred că putem conchide ceva mai slab: că ar fi putut susține în mod consistent așa ceva.

3. Deducții alternative ale banilor

Să presupunem un model extrem de simplu al unei economii. Există cinci mărfuri care se pot schimba între ele. Schimbul poate fi direct, prin barter. Pentru ca așa ceva să se întâmple e nevoie să există $5 \cdot (5 - 1)/2 = 10$ locuri în care cei care posedă aceste mărfuri să se întâlnească. Pentru ca schimbul să aibă loc, e nevoie să apară ceea ce economiștii numesc, urmându-l pe Jevons, o dublă coincidență a dorințelor: dacă eu am mere dar îmi doresc pere trebuie să merg exact în locația unde merele se schimbă cu pere. Figura 1 descrie această situație: fiecare nod referă la o marfă, iar linia dintre ele indică schimbul. Într-o economie de piață aceste linii apar între fiecare pereche de mărfuri, acolo unde dorințele actorilor își corespund.

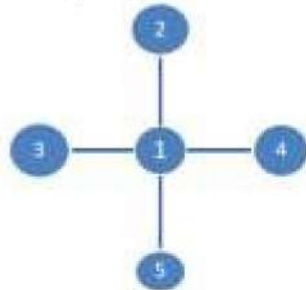
o aveau formele misterioase ale relațiilor dintre oameni, relații a căror geneză nu putea fi încă descifrată”.

Figura 1: economie de barter



Dar într-o economie în care există bani (iar aceștia sunt unici: marfa 1, de exemplu, dobândește acest statut) se întâmplă altceva; anume, e nevoie doar de patru puncte în care să se facă schimbul, așa cum arată Figura 2.

Figura 2: economie monetizată



A întreba: "De ce există bani?" revine acum la a întreba în ce condiții în acea economie se ajunge la un echilibru pe care îl putem descrie cu ajutorul Figurii 2 (Starr: 2003). Răspunsul nu este ușor de dat. De multe ori e citat Menger:

Chiar și pentru cea mai comună minte este evident că proprietarul unei mărfi va renunța la ea pentru una care îi

este mai folositoare. Dar procedura prin care fiecare unitate economică dintr-o țară va fi gata să își schimbe bunurile cu mici discuri metalice care în realitate sunt ca atare nefolositoare, sau cu documente care le reprezintă pe acestea din urmă, e atât de în răspărul a ceea ce se întâmplă în mod obișnuit încât până și un gânditor distins cum este Savigny o consideră de-a dreptul «misterioasă». (Menger: 1892, p. 239)

Într-o economie de barter, dacă eu am mere și vreau pere, atunci trebuie să aștept până când cineva e dispus să ofere pere în schimbul merelor – iar această întârziere a tranzacției poate fi costisitoare; dar dacă există bani (marfa 1 din Figura 2) atunci cel care îmi cumpără merele nu e neapărat și cel care are pere; el/ea îmi oferă bani. Ca urmare, putem scăpa de "dubla coincidență a dorințelor" iar schimbul este ușurat. De asemenea, chiar dacă într-o economie de barter există un loc în care se schimbă mere cu pere, e totuși costisitor ca pentru fiecare tranzacție să se facă apel la aceste locuri diferite³⁶⁹.

Dar mecanismul prin care apar banii (ca marfă³⁷⁰) nu este foarte clar³⁷¹. Există explicații alternative. De exemplu,

³⁶⁹ Se poate obiecta desigur că și în cazul descris de Figura 2 e totuși posibil să merg într-unul din cele patru locuri și să plătesc perele cu mere, iar cel care avea pere nu are decât să vândă merele pe ceea ce dorește (Banerjee, Maskin: 1996). Or, dacă acest argument e corect, înseamnă că rațiunile pentru care am prefera o economie monetizată ar trebui să fie altele. Una dintre acestea e următoarea: banii permit o decentralizare a schimbului; într-o economie monetarizată există proceduri descentralizate de a ajunge la echilibre în alocările de bunuri (Ostroy, Starr: 1974).

³⁷⁰ Unii autori produc argumente care privesc apariția banilor non-marfă, de exemplu a banilor fiat (Kiyotaki, Wright: 1989; 1993; Hayashi, Matsui: 1996).

³⁷¹ Merită accentuat că, deși rolul banilor este copleșitor în economie, teoria economică nu le-a acordat un rol important. De pildă, modelul echilibrului general al lui Arrow–Debreu sugerează că, sub anumite

plecând de la articolul lui Menger, Starr (2003) arată că, sub anumite condiții³⁷², într-o economie apar banii ca marfă; iar marfa care ajunge să aibă acest rol are proprietatea lichidității³⁷³: prețul la care poate fi vândută (pe piața ofertei) e foarte apropiat de cel la care poate fi cumpărată (pe piața cererii).

Banerjee și Maskin (1996) propun o altă explicație (walrasiană). Motivul pentru care, atunci când cineva vrea să schimbe mere cu pere, iar cel care posedă pere nu acceptă schimbul, este că acesta din urmă nu poate să evalueze în mod corect merele: nu poate să determine valoarea acestora. Poate că nu e capabil să spună ce măr e bun și ce măr nu e bun (sau când un măr este stricat pe dinăuntru). Sau poate că nu cunoaște caracteristicile merelor ca mărfuri (cum poate să le revândă). Mai mult, aici intervine asimetria informațională: vânzătorul știe mai multe și mai bine despre caracteristicile mărții decât cumpărătorul. Stafia ”țepei” pe care ai putea să o iei se ivește imediat³⁷⁴. Aici intervin banii: banii sunt acea marfă

asumpții (preferințele sunt convexe, competiția este perfectă, cererea este independentă etc.) va exista un set de prețuri cu proprietate că cererea agregată din economie ca fi egală cu oferta agregată. Banii nu au însă niciun loc în acest model: e nevoie să se facă apel la prețuri (la care tranzacționează agenții), dar nu la bani ca mediu al schimbului (Banerjee, Maskin: 1996; Starr: 2003).

³⁷² Precum economia de scală și liniaritatea (sau convexitatea) costurilor de tranzacție.

³⁷³ Economia de scală nu e o condiție necesară pentru a se ajunge la un echilibru în care banii (ca mediu în care se realizează circulația mărfurilor) să fie unici; dar economia de scală favorizează unicitatea. Dacă există mai mulți candidați pentru a deveni bani (marfă), într-o economie de scală costurile de tranzacție vor face ca unul singur să fie ales ca mediu unic pentru realizarea schimburilor.

³⁷⁴ Aici desigur că referirea este la Akerlof: la exemplul lui al ”lemmons”, autoturismele de pe piața second-hand care pot avea vicii ascunse; traducerea în românește a termenului ”lemmon” prin ”țeapă” este foarte inspirată (v. de exemplu Akerlof: 2009).

care pot asigura o ieșire din aceste dificultăți³⁷⁵. Căci ei sunt un bun ale cărui caracteristici sunt imediat observabile de fiecare actor de pe piață. Ei au capacitatea de a depăși problemele legate de asimetria informațională. Cum sublinia Alchian (1977), recursul la bani nu e dat nici de absența dublei coincidenței, nici de costul căutării pe piață a potențialilor cumpărători și vânzători de diverse bunuri, ci de ”costul informației despre atributele bunurilor disponibile pentru schimb, care induce folosirea banilor într-o economie de schimb – dacă un bun are costuri reduse pentru a fi recunoscut de un larg segment al populației, în timp celelalte bunuri nu au această proprietate”.

Aceste ”deducții” ale banilor sunt, de bună seamă, foarte diferite de cea a lui Marx pe care am prezentat-o în capitolul 5. Marx a făcut apel în mod crucial la ideea de valoare și la proprietățile reflexive ale banilor, care însă aici sunt ocolite. Există însă o asemănare care cred că este foarte semnificativă: atât la Marx, cât și la Menger ori ceilalți autori pe care i-am menționat, deducția banilor este endogenă – ea constă în a arăta că banii (marfă sau nu) apar ca rezultat al funcționării schimburilor de mărfuri³⁷⁶.

³⁷⁵ Uneori există mai multe mărfuri care joacă rolul de bani chiar și într-o economie monetarizată. În România anilor '80 țigările Kent, precum și cafeaua, jucau un astfel de rol.

³⁷⁶ Înțelegerea pe care am oferit-o în capitolul 5 teoriei economice a lui Marx a făcut apel în mod esențial la ideea de valoare a mărfurilor. Era de așteptat, de aceea, să nu discut interpretări sau reconstrucții ale acesteia care o ignoră sau o elimină. Acesta e motivul pentru care nu m-am referit, de exemplu, la lucrări precum Roemer (1981).

Există multe alte tratări ale teoriei economice a lui Marx care cred că sunt extrem de importante; din păcate, aici nu a apărut ocazia să mă raportez la ele. Trei exemple: Kühne (1979), Fine și Saad-Filho (2004) și Hollander (2008).